

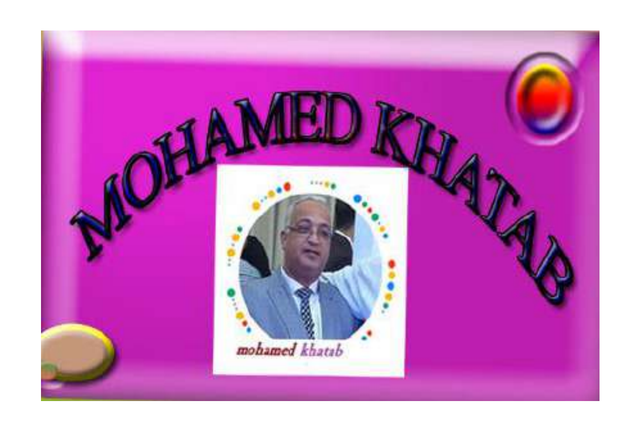
أقنعة الدين السياسية

الدين والأحزاب السياسية في الديمقراطيات المعاصرة

لوقا أوزانو

ترجمة: أ. د السيد عمر

مراجعة: إسلام أحمد



أقنعة الدين السياسية

الدين والأحزاب السياسية
في الديمقراطيات المعاصرة

أقنعة الدين السياسية

الديـن والأحـزاب السياسـية
فـي الديمقراطيـات المعاصـرة

لـوقـا أوزانـو

ترجمة: أ. د. السيد عمر

مراجعة: إســلام أحمد



الكتاب: أقنعة الدين السياسية (الدين والأحزاب السياسية في الديمقراطيات المعاصرة)
المؤلف: لوكا أوزانو
المترجم: السيد عمر
المراجع: إسلام أحمد
الناشر: مركز نهوض للدراسات والبحوث
الطبعة: الأولى ٢٠٢٢ بيروت ـ لبنان

البريد الإلكتروني: info@nohoudh-center.com

الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز نهوض للدراسات والبحوث

أوزانو، لوكا.
أقنعة الدين السياسية (الدين والأحزاب السياسية في الديمقراطيات المعاصرة)./
تأليف: لوكا أوزانو؛ ترجمة: السيد عمر، مراجعة: إسلام أحمد.

(٤١٦)ص، ١٧×٢٤سم.

ISBN: 978 - 614 - 470 - 058 - 7

١. أقنعة الدين السياسية. ٢. السياسة المقارنة. ٣. الأحزاب الدينية. أ. عمر، السيد (مترجم).

ب. أحمد، إسلام (مراجع). ج. العنوان.

هذا الكتاب هو الترجمة العربية المصرح بها من الناشر لكتاب:

The Masks of the Political God:
Religion and Political Parties in Contemporary Democracies

Luca Ozzano

مركز نهوض للدراسات والبحوث

مركز بحثي يُعنى بقضايا الفكر والواقع، ويرفد الساحة الثقافية العربية بمعالجات بحثية رصينة لتجديد النظر التاريخي والسياسي والاجتماعي والديني، بما يخدم قضية النهوض المنشود.

يسعى المركز إلى توسيع فضاء الحوار الحرّ، وتعميق النقاشات الفكرية الجادة، ملتزمًا بأخلاق الاختلاف الإنساني وقيم البحث العلمي، ويجتهد في استشكال قضايا وأسئلة النهضة الحضارية والإسهام في الإجابة عنها، مستثمرًا في ذلك مستجدات المعارف العلمية والاجتماعية، على نحو يصل بين مضامين الوحي وتصورات العلوم الإنسانية، ويكفل التفاعل الخلّاق بينهما.

والمركز هو إحدى المؤسسات التابعة لوقف نهوض لدراسات التنمية، وهو وقف عائلي تأسس بالكويت في يونيو عام ١٩٩٦م، ويسعى إلى الإسهام في تطوير الخطاب الفكري والثقافي والتنموي بدفعه إلى آفاق ومساحات جديدة.

www.nohoudh.org

الفهرس

تقديم مركز نهوض للدراسات والبحوث........................... ٧
بين يدي الكتاب.. ١٣
شكر وعرفان ١٩
المقدمة.. ٢١
الفصل الأول: الدين والديمقراطية والأحزاب السياسية ٣٧
الفصل الثاني: الانقسامات والدين والأحزاب ٧٣
الفصل الثالث: التصنيف النوعي للأحزاب الدينية التوجُّه ١٠٥
الفصل الرابع: الهند بين علمانية الدولة والكراهية الطائفية.....................١٥١
الفصل الخامس: دولة يهودية أم علمانية؟ اللغز الإسرائيلي.................١٩١
الفصل السادس: إيطاليا من الديمقراطية المسيحية إلى الشعبوية................٢٣١
الفصل السابع: الإسلام والعلمانية والعملية الديمقراطية في تركيا ٢٧٥
الفصل الثامن: الدور المتغير للدين في الولايات المتحدة الأمريكية...........٣١٧
الفصل التاسع: منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا والإسلام والديمقراطية...٣٥٩
الخاتمة..٣٨٩

تقديم مركز نهوض للدراسات والبحوث

يأتي هذا الكتاب في إطار «دراسات الأحزاب السياسية والنُّظُم الحزبية»، حيث يتناول العلاقة بين الدين والأحزاب السياسية، وكيفية توظيف هذه الأحزاب للمشاعر الدينية والخطاب الشعبي من أجل حشد الدعم والتأييد لبرامجها وحملاتها الانتخابية. وقد استُهلّ الكتاب بعرضٍ لأهمّ الأدبيات السابقة في هذا الحقل، التي تناولت دور الدين في الأحزاب السياسية عمومًا وفي الدول الديمقراطية خصوصًا. فبدأ الفصل الأول من الكتاب بما يُسمّى «أطروحة العَلْمَنة» (secularization thesis) التي سادت هذه الأدبيات طوالَ القرنَيْن التاسع عشر والعشرين، ورأى المؤلِّف أنها من بين الأسباب التي حالَت دون تقديم دراساتٍ مقارنة في مجال العلاقة بين الأحزاب السياسية والدين، بالإضافة إلى سبب آخر يتمثَّل في مفهوم «الحزب الديني» (religious party) ذاته، لِما ينطوي عليه من ترسيخ لثنائية العلماني-الديني.

أما الجديد الذي يقدِّمه الكتاب فهو الجانب النظري منه، مع تطبيقه على ستّ حالات دراسة، تتباين جغرافيًا ودينيًا، فتشمل دولًا من آسيا وأفريقيا وأوروبا وأمريكا، ودولًا إسلامية ومسيحية ويهودية وغيرها، وهي: الهند وإسرائيل وإيطاليا وتركيا والولايات المتحدة الأمريكية وتونس. أعقبَتها خاتمةٌ عقد فيها المؤلِّف تحليلًا مقارنًا بين هذه الحالات، وما بينها من أوجه التشابه والاختلاف.

ويتمحور الجانب النظري من الكتاب حول «أطروحة الانقسامات» (cleavages thesis)، التي يوظِّفها المؤلف في فهم طبيعة الانقسامات الدينية والطائفية، وما يترتَّب على توظيفها في الساحة السياسية. ومن ثَمّ يحلِّل أنماط الانقسامات ذات التوجُّه الديني، متناولًا مناهجَ النظر إليها وما يشوب هذه المناهج من أوجه القصور والخلل. وفيما يتعلَّق بالأحزاب السياسية والدينية، نجد أنّ المؤلف يتناول

التصنيفات السابقة لها، ويحدّد أوجه قصورها، داعيًا إلى تجاوُزها؛ ولذا صاغ مصطلحًا جديدًا لهذه الأحزاب التي تحمل توجُّهات دينية في خطابها أو رؤى دينية في برامجها السياسية، فسمَّاها «الأحزاب الدينية التوجُّه» (religiously oriented parties) -لتجاوز ما يحمله مفهوم «الحزب الديني» من قصور- وصنَّفها إلى خمسة أنماط ينفصل بعضُها عن بعض وتتشابك فيما بينها، وهي: النمط «المحافظ» (conservative)، والنمط «التقدُّمي» (progressive)، والنمط «القومي الديني» (religious nationalist)، والنمط «الأصولي» (fundamentalist)، وأخيرًا نمط «المعسكر» (camp).

أما حالات الدراسة، فقد بدأها المؤلِّف بالحالة الهندية، فتناول الاختلاف الظاهر بين ما عليه الدولة من علمانية وتوجُّه ديمقراطي على المستوى الرسمي، وبين ما يسود البلاد من حالة الكراهية الطائفية والدينية ودور الأحزاب الدينية التوجُّه من النمط «القومي الديني» في ترسيخ هذه الحالة، وما يقوم به في هذا الصدد «حزب بهاراتيا جاناتا» الحاكم. أما الحالة الإسرائيلية، فقد أرَّخ الكتاب لظهور الحركة الصهيونية وما لها من جذور دينية ودورها في الهجرة اليهودية إلى فلسطين، ونشأة الأحزاب الدينية فيها، وأبرزها حزب «الليكود» وحزب «شاس» وحركة «كاخ»، متسائلًا عن ماهية هذه الدولة، أهي يهودية أم علمانية. ثم عرَّج الكاتب على الحالة الإيطالية، وفصَّل في علاقة الكنيسة الكاثوليكية بالعمل السياسي، وحالة العلمنة التي سادت البلاد بعد الوحدة، ثم نشأة الأحزاب الدينية في مرحلة ما بعد السماح للكاثوليك بالانخراط في العمل السياسي، مع تحوُّل كثير من هذه الأحزاب لاحقًا إلى أحزاب شعبوية، لا سيما حالة حزب «الديمقراطية المسيحية» و«رابطة الشمال».

وفي الحالة التركية، تناول المؤلِّف العلاقة بين الإسلام والعلمانية والديمقراطية، مع تحليلٍ للخلفية العثمانية والكمالية، ودور الانقسام بين المركز والأطراف في نشأة أحزاب دينية التوجُّه من النمط «المحافظ»، وأبرزها «حزب العدالة والتنمية» الحاكم. ثم عرضَ الكتاب لما طرأ في الولايات المتحدة

الأمريكية من تغيُّرات في دور الدين، وذلك تبعًا لتوجُّهات الحزب المهيمن في البلاد، التي يسودها نظام الحزبَين («الحزب الديمقراطي» و«الحزب الجمهوري»)، وأبرزَ دورَ المنظمات الدينية المسيحية وما تثيره من معارك حزبية على أسس ثقافية ودينية.

وأما منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، فقد درَس الكاتب العلاقة بين الإسلام والديمقراطية من خلال حالة «حركة النهضة» في تونس، ودورها في العملية الديمقراطية في البلاد حتى تاريخ نشر الكتاب في أصله الإنجليزي (٢٠٢٠م).

ومؤلِّف هذا الكتاب هو لوقا أوزانو، أستاذ العلوم السياسية والسياسات المقارنة في جامعة تورينو (إيطاليا)، والمشارك في مجموعة واسعة من المشاريع والمؤسسات البحثية في مجال العلاقة بين الدين والديمقراطية والمجال السياسي، أبرزها مجموعة «الدين والسياسة» التابعة للرابطة الأوروبية للبحوث السياسية. كما سبق لأوزانو أن أصدر جملةً من الكتب (تأليفًا وتحريرًا) في هذا المجال، آخرها كتابنا هذا.

تأتي الترجمة العربية لهذا الكتاب في سياق عمل مركز نهوض للدراسات والبحوث على نقل الخبرات الأكاديمية الأجنبية في حقل النظرية السياسية، لا سيما في إطار العلاقة بين الدين والسياسة. ويتميَّز هذا الكتاب بجدَّة طرحِه وصياغته لمفاهيم جديدة في تناول الظاهرة الدينية في العمل السياسي الحزبي، بالإضافة إلى تناوله المكثَّف لحالات الأحزاب الدينية التوجُّه في عددٍ من البلدان المختلفة مع التأريخ لأسباب ظهورها وتحليل طبيعة عملها والتحولات التي مرَّت بها، فضلًا عن النظرة المقارنة في تناوُلها، بما تثيره من رؤى وتصورات مختلفة تشجِّع على فهم أعمق وأشمل للظاهرة.

وقد قدَّم المركز عددًا من الإصدارات المهمَّة في هذا الإطار، منها كتاب «العلاقة بين الدين والدولة» للدكتور محمد طه عليوة، وكتاب «الإسلام والسياسة

في العصر الوسيط» للدكتور مكرم عباس، وكتاب «التفكير السياسي والنظرية السياسية والمجتمع المدني» لكلٍّ من ستيفين ديلو وتيموثي ديل.

وفي جانب الدراسات التي تتناول بلدانًا بعينها، قدّم المركز أطروحةً للدكتور علي فهد الزميع بعنوان «الحركات الإسلامية السُّنية والشيعية في الكويت» في جزأين. كما أصدرَ المركز أيضًا ثلاثيةً في دراسة الظاهرة الدينية في إسرائيل، من تأليف الدكتور محمد عمارة تقي الدين: «المؤسسات الدينية في إسرائيل»، و«الأحزاب الدينية الإسرائيلية ودورها في صنع القرار السياسي»، و«الحركات الدينية الرافضة للصهيونية داخل إسرائيل».

إهداء

إلى

عائلتي ورفاقي

وصديقتيّ الكريمتين

أليرنا جيورجي وستيفانيا بالميزانو

بين يدي الكتاب

في الوقت الذي أمسكتُ فيه بقلمي لأقدّم هذا الكتاب، في أواخر ديسمبر ٢٠١٩م، بدت الصورة المرتقبة للديمقراطية في أرجاء المعمورة قاتمةً. فبروزُ الأحزاب الشعبوية، وتزايدُ عمليات التمكين للطغيان -بمعنى نمو حركة الابتعاد عن الديمقراطية- وانحسارُ القيم الديمقراطية التي هي مكوّن رئيس للأنظمة السياسية الديمقراطية؛ كلها معطياتٌ تشير إلى التغيُّر في اتجاه مغاير لانتشار الديمقراطية. ودور الأحزاب السياسية وتأثيرها واحدٌ من المقومات الأساسية للتفكُّر في مدى تحقُّق الديمقراطية، أو عدمها، بما يسدُّ متطلبات النظام الديمقراطي وتحديد هدفه. ولا يخلو أيُّ نظام ديمقراطي فاعل في أرجاء المعمورة من شكلٍ من المنافسة بين الأحزاب، يكون شاملًا على نحو ما. وكثيرٌ من تلك الأحزاب -إن لم يكن أكثرها- ينخرط في المعارك الانتخابية، وينقسم على طول خطوط اليمين واليسار المعتادة. فمنذ نشوء الديمقراطية الليبرالية في أوروبا الغربية في أواخر القرن التاسع عشر، كان جُلُّ الأحزاب ذات التوجُّه الديمقراطي علمانيةَ التوجُّه والحافز. ويظل الحال على ذلك حتى اليوم، في كلٍّ من أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية. أما في بقية أنحاء العالم، فإن الأحزاب الدينية التوجُّه (religiously-oriented parties) تتزايد في عددها ومجال نشاطها ونفوذها.

وعلى مدى عقود، كانت كيفيةُ تأثير الأحزاب الدينية التوجُّه في كلٍّ من التحول الديمقراطي والديمقراطية ذاتها مسألةً خلافيةً. ففي بداية الأمر، برزت أهمية الثقافة السياسية في تفسير نجاح أو فشل عملية إحداث تحول ديمقراطي، في كلٍّ من ألمانيا الغربية وإيطاليا واليابان بعد الحرب العالمية الثانية. وبالإضافة إلى ذلك، قيل إن لتعاليمَ دينيةٍ ما -من قبيل الكاثوليكية الرومانية (Roman Catholicism) في إيطاليا، والديمقراطية المسيحية (Christian democracy) في ألمانيا الغربية- أهميتَها في تشكيل (وإعادة تشكيل) الثقافة السياسية فيها، بعد تجربة أنظمة الحكم

الشمولية. وحظِيَ دور الدين في عملية التحول الديمقراطي باهتمامٍ بالغ إبان الموجة الديمقراطية الثالثة (من منتصف سبعينيات القرن العشرين حتى أواخر تسعينياته). فقد أشير كثيرًا -على سبيل المثال- إلى أن الكنيسة الكاثوليكية الرومانية لعبت دورًا محوريًا في تقويض نظام الحكم الشيوعي في بولندا، وفي المساعدة على إرساء دعائم نظام حكم ديمقراطي مسؤول في عصر ما بعد زوال النظام الشيوعي. ولم يقف تقويض نظام الحكم غير المنتخب، والاستبدال به نهائيًا نظام حكم تكون فيه «السلطة للشعب»، عند حدود بولندا؛ بل امتدَّ الأمر إلى بلدان وسط أوروبا وشرقها التي كانت خاضعةً للاتحاد السوفيتي قبل تفكُّكه، وكذا إلى أمريكا اللاتينية وأفريقيا وبعض البلدان الآسيوية. وتزامن -مع ذلك- صعود اليمين الديني في الولايات المتحدة الأمريكية، بما له من تأثيرٍ كبيرٍ ومتواصلٍ في الحظوظ الانتخابية للحزبَيْن الديمقراطي والجمهوري. أضِف إلى ذلك النموَّ الواسعَ النطاق للحركات الإسلامية في كثيرٍ من أرجاء العالم الإسلامي، لا سيما النطاق العربي من الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، بما لذلك من تداعيات مهمَّة على نتائج الانتخابات في العديد من البلدان، ومنها الجزائر ومصر والمغرب. وتواكَب مع التطورات الثلاثة السالفة الذكر تحقيقُ «حزب بهاراتيا جاناتا» القومي الهندوسي (Bharatiya Janata Party، حزب الشعب القومي) انتصاراتٍ انتخابية متتابعة في الهند، والنفوذ الكبير للأحزاب السياسية «الأصولية اليهودية» في إسرائيل. وخلاصةُ القول أنه بات لدينا دليلٌ واضحٌ ومستدامٌ على الأهمية الراهنة للدين في عملية التحول الديمقراطي وفي تجارب الأنظمة الديمقراطية في عدَّة أجزاء من العالم على مدى فترة زمنيَّة مديدة.

فما هي الأسباب التي تدفع حزبًا سياسيًّا ما إلى الاهتمام بالدين؟ إن الطابع العلماني للأنظمة السياسية الديمقراطية الليبرالية الحديثة في معظم مناطق العالم هو إحدى أهم سماتها، وهي سمةٌ ليست وليدة الصدفة. ثم إن الاعتقاد بالترادُف بين الحداثة والعلمانية كان -إلى عهد قريب- واحدًا من «قوانين» العلوم الاجتماعية. وقد سادت هذه القاعدة، مواكبةً لنمو السياسات الديمقراطية الليبرالية

في أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية. ولكن طالما تمحوَر العمل السياسي حول مَن يأخذ ماذا؟ ومتى؟ وكيف؟ ولم يشتمل على جهات فاعلة دينية، وبالتأكيد لم تكترث تلك الأحزاب السياسية برأي الكنائس أو المساجد أو المعابد -المنبثق من منظور ديني- حول سياسات هذه الأحزاب. فما الذي تغيّر الآن؟

لقد كانت دراسةُ العلاقة بين الدين والأحزاب السياسية محدودةً، شأنها شأن ذلك الفضاء العريض الذي يدرس العلاقة بين الدين والسياسة، وذلك بسبب ما كان يومًا للنموذج المعرفي العلماني من نفوذ. فعلى مدى عشرات من السنين التي تلت الحرب العالمية الثانية، صرفَت نظريةُ العَلْمَنة (secularization theory)، وحليفتُها المقربة نظريةُ التحديث (modernization theory)، أنظارَ الباحثين عن السياسات الدينية، وتنبأت بأن تأثير الدين في السياسة سينحسر. بيد أن هذا الموقف أخفَق في تفسير الانبعاث الديني (resurgence of religion) الواضح والمستدام والمنتشر جغرافيًّا في كثير من الكيانات السياسية، منذ أواخر سبعينيات القرن العشرين وأوائل ثمانينياته. ومع أن عملية العلمنة لا تزال تجري في كثيرٍ من البلدان، فقد رافقها صعود ملحوظ في الأهمية السياسية لمظاهر دينية عديدة بما في ذلك بروز أحزاب سياسية دينية التوجُّه. وعلى العكس من مقولات نظرية العلمنة، فإن تأثير الدين في السياسة لم يتلاشَ، بل تطور في أشكال معقَّدة.

واتسعت البؤرة التحليلية -من حيثُ عمق البحث العلمي ومداه- لتشمل ما وراء الانقسامات الاجتماعية، إلى تحليل أشكال التفاعل المعقَّدة والمتعدِّدة بين الدين والأحزاب السياسية. وقد تجلَّت الانتصارات الانتخابية (وإن كانت مؤقتة) التي حقَّقتها أحزاب سياسية إسلامية في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، نتيجة الربيع العربي (٢٠١١-٢٠١٢م)، في ما أحرزه «حزب الحرية والعدالة» في مصر، و«حركة النهضة» في تونس، و«حزب العدالة والتنمية» في المغرب، على سبيل المثال. وبرهنت هذه الانتصارات الانتخابية -مجتمعةً- على الأهمية المتصاعدة للتفاعل بين الدين والأحزاب السياسية في تشكيل تلك البلدان

سياسيًا. ومع ذلك، فعلى الرغم من ولاء الأحزاب السياسية إسلامية التوجُّه للدين نفسه، وهو الإسلام، فإن صعود نفوذ تلك الأحزاب لم يسلط الضوء على أبعادها الدينية فحسب، بل أبرَز أيضًا مدى اختلاف تمظهرات «الإسلام» انتخابيًا، من حزب إلى آخر. وساعد هذا الاختلاف في إبراز الحاجة إلى المزيد من البحث في مسائل الدين والأحزاب السياسية فيما يتعلّق بمجالات من قبيل التحول الديمقراطي، وصياغة البرامج الحزبية، والاعتدال الحزبي والعلمنة، وتمثيل القاعدة الاجتماعية وبلورة المصالح.

إن أحد التطورات الأساسية، الذي يكاد يُجمع عليه لتفسير هذا الاهتمام، هو ما يسميه كثيرون «عودة الدين إلى السياسة». وعلى الرغم من عدم وجود تاريخ محدَّد لبداية هذه العودة، فإن معظم المراقبين والمُحلّلين يرون أنها ثمرةُ تطورين بالغَي الأهمية في هذا السياق: الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩م، وما زامَنها من صعود اليمين الديني في الولايات المتحدة. ومع ذلك، فإن دور الدين في السياسة ليس «أمرًا معهودًا»، لا في إيران ولا في الولايات المتحدة. ففي إيران شكلٌ قائمٌ من أشكال الديمقراطية، قد لا يتوافق مع رؤية كثيرين لصورة الديمقراطية الليبرالية، ولكنه يتيح للناخبين درجةً من الحرية إلى حدٍّ ما في تحديد خيارهم السياسي، لا سيما في الانتخابات الرئاسية الإيرانية. ومع ذلك، ليس بوسع أي ناخب إيراني أن ينتخب مرشحًا يجاهر بعدائه للدين أو بأنه غير متدين. فعلى كل المرشحين الإعلان عن انتمائهم الديني، الذي يكاد يكون دائمًا هو المذهب الشيعي من الإسلام، وإلَّا فلن يستطيعوا الترشُّح للمنصب. أما في الولايات المتحدة، فالوضع على العكس من ذلك. فبحكم القانون، ليس بوسع أي مرشح لمنصب سياسي أن يعلن أنه مرشحُ كيانٍ دينيٍّ ما؛ ومن جهة أخرى، وبالدرجة ذاتها، لا يمكن أن يتجرأ أيُّ مرشح أن يعلن أنه معادٍ للدين. بل قد يُعَدُّ من الجسارة مجرّد إعلان المرشحين -صراحةً- لامبالاتهم بالدين.

فما الذي يُنبِئنا به هذان المثالان المتقابلان -الأمريكي والإيراني- بخصوص العلاقة بين الدين والسياسة في العالم المعاصر، بما يشمل تلك الدول ذات الوزن

الإقليمي والعالمي الكبير؟ الأمر الأول أن للدين أهميةً في السياسة. إلّا أن تلك الأهمية تتعدَّد صورها من منطقة إلى أخرى في عالم اليوم، في سلوكياتٍ قد تتنوّع عبر الزمن، وَفْقَ تأرجح المجتمع والسياسة تارةً باتجاه الفصل بين الدين والسياسة، وتارةً صوب قبول وجود علاقة بينهما.

يقدّم لوكا أوزانو (Luca Ozzano) مسحًا مفصّلًا لمختلف صور العلاقات بين الدين والأحزاب السياسية في العالم المعاصر. ويتضمّن الكتاب الذي بين أيدينا تصنيفًا للأحزاب الدينية التوجُّه، في سياق البلدان العربية الكائنة بالشرق الأوسط وشمال أفريقيا، والهند، وإسرائيل، وإيطاليا، وتركيا، والولايات المتحدة. والدافع المُحرّك لأوزانو -من بداية الكتاب إلى نهايته- هو ما لاحظه من أهمية متنامية لهذا المجال الفرعي من مجالات البحث في العلوم السياسية، الذي يشهد اهتمامًا بحثيًا كبيرًا، ولكنه لم يُدرَس -نسبيًّا- بعدُ بصورة كافية.

فقد ركّزت الدراسات المعنيّة بالعلاقة بين الدين والأحزاب السياسية -بادئ ذي بدء- على نطاقٍ ضيقٍ نوعًا ما، اقتصر على تحليل التقاطع بين الانقسامات الدينية وتشكُّل الأحزاب في الديمقراطيات الغربية في منتصف القرن العشرين. إلّا أن الفضاء الجغرافي لتلك الدراسات اتسع بمرور الوقت، فغطّت معظم العالم غير الغربي، عقب الموجة الديمقراطية الثالثة، اعتبارًا من منتصف سبعينيات القرن العشرين. وجاء ذلك انعكاسًا للانتشار العام للانتخابات المتعدِّدة الأحزاب، وصعود السياسة الحزبية في الأمريكتَين وآسيا وأفريقيا ومنطقة الشرق الأوسط. وبات من المُلحّ الآن أن يتجرأ باحثٌ ما على تحليل قضية العلاقة (أو العلاقات) بين الدين والأحزاب السياسية، تلك العلاقة الحائرة والمُحيِّرة، بكل تعقيداتها الهائلة.

لقد توفرت لدى أوزانو الشجاعة الكافية لأن يحمل على كاهله القيام بتلك المهمّة، وأنجزها بالفعل ببراعة بالغة. فقد عكف على دراسة هذا الموضوع مدةً من الزمن، وكان الكتاب الذي بين أيدينا ثمرةَ برنامجٍ بحثيٍ جادٍّ مديد، محوره الدراسة النظرية والتحليلية والمقارنة ودراسات الحالة، ويتناول فيه بالتحليل

-بوضوح وشمولية وعُمق- العلاقات بين الدين والسياسة كما تتجلّى في الأحزاب السياسية. وباختصار، فهذا الكتاب مقدمة مفيدة للغاية لما صار اليوم مصدرَ قلقٍ رئيسي في العديد من السياقات الثقافية والاجتماعية حول العالم. ولذا، فلا غنى لكل مهتمّ بمعرفة كيفية العمل السياسي في صدر القرن الحادي والعشرين عن قراءة هذا الكتاب، الذي يقدّم برهانًا دامغًا على حقيقة أن تأثير الدين في السياسة لم يندثر، بل بات ينمو بطرقٍ مثيرة وذات دلالة.

جيفري هاينز
جامعة لندن الحَضَرية
London Metropolitan University

شكر وعرفان

هذا الكتاب خلاصةُ جهدٍ امتدَّ سبعة عشر عامًا من البحث في موضوع الدين والديمقراطية والأحزاب السياسية. ولذا من المستحيل أن أذكر أو أشكر كلَّ مَنْ ساعدوني وأسدوا إليَّ إضاءاتٍ معرفيةً ثمينةً في سياق مراجعاتهم ومناقشاتهم لبحوثي، وما زوّدوني به من مقترحات، خاصةً في مؤتمرات عرضتُ فيها أجزاءً من هذا الكتاب أو أفكارًا تتعلّق بموضوعه.

ومن تلك المؤتمرات: مؤتمر «الرابطة الدولية للعلوم السياسية» (International Political Science Association) في مدريد عام ٢٠١٢م؛ ومؤتمر بعنوان «إعادة النظر في الكاثوليكية السياسية»، عُقِد في جامعة جون كابوت (John Cabot) بالعاصمة الإيطالية روما (Rome) عام ٢٠١٤م؛ ومؤتمر بعنوان «السياسة والدين والعلمانية»، عُقِد في روما عام ٢٠١٦م برعاية «معهد الدراسات السياسية في بوردو» (Sciences Po Bordeaux)؛ ومؤتمر «الأكاديمية الأوروبية للدين» (European Academy of Religion) في مدينة بولونيا (Bologna) بإيطاليا عام ٢٠١٨م؛ ومؤتمر «الرابطة الإيطالية للعلوم السياسية» في مدينة تورينو (Torino) بإيطاليا عام ٢٠١٨م؛ ومؤتمر بعنوان «الجهات الفاعلة الدينية في المجال الدولي»، عُقِد في العاصمة الفرنسية باريس (Paris) عام ٢٠١٨م؛ و«القمة العالمية الثانية حول الدين والسلام والأمن» التي عُقِدت في مكتب الأمم المتحدة بمدينة جنيف (Geneva) السويسرية؛ ومؤتمر «الرابطة الإيطالية للعلوم السياسية» في مدينة ليتشي (Lécce) بإيطاليا عام ٢٠١٩م؛ ومؤتمر «الرابطة السويسرية للعلوم السياسية» في مدينة لُوسيرن (Lucerne) بسويسرا عام ٢٠٢٠م.

إلّا أنني أودُّ أن أخصَّ بالشكر زملائي الذين قرؤوا خطّة هذا الكتاب، أو أجزاءً منه، وعلّقوا عليها، وهم: غاي بن بورات (Guy Ben-Porat)، وجيوفاني بورغونيوني (Giovanni Borgognone)، وفرانشيسكو كافاتورتا (Francesco Cavatorta)، وألبيرتا جورجي (Alberta Giorgi)، وجيفري هاينز (Jeffrey Haynes)، وشابيير إتكاينا (Xabier Itcaina)، وستيفانيا بالميزانو (Stefania Palmisano)، ودانيلا رومي بيتشيو (Daniela Romee Piccio)، وجورجيو شاني (Giorgio Shani).

المقدمة

خطرت لي فكرة تأليف هذا الكتاب -أولَ مرة- في مؤتمر «الرابطة الدولية للعلوم السياسية»، المُقام في مدريد حيث عقدْتُ ندوتَين في موضوع الدين والأحزاب السياسية، بالاشتراك مع زميلي فرانشيسكو كافاتورتا (Francesco Cavatorta) (الذي كان يعمل حينها بالجامعة مدينة دبلن، Dublin City University، ويعمل حاليًا في جامعة لافال Laval بمدينة كيبك Quebec الكندية). وقد قدمتُ في ذلك المؤتمر دراسةً حاولتُ فيها رسمَ خريطة لتصنيف الأحزاب الدينية (نُشِرت لاحقًا في عددٍ خاصٍ من مجلة الدمقرطة Democratization، اعتمادًا على ندوتَي مدريد، والفصل الثالث من هذا الكتاب هو النسخة المنقَّحة منها). وقد ثبت لي -وأنا أُعِدّ تلك الدراسة- قصورُ الدراسات والبحوث الحديثة فيما يتعلّق بموضوع العلاقة بين الدين والأحزاب السياسية.

فقد اكتشفت -أولًا- أن عدد الدراسات المقارنة حول هذا الموضوع قليلٌ للغاية، مع تركيز معظم الباحثين على حالة دراسية واحدة، أو استخدامهم مقارَبات مقارنة محدودة تركِّز على ديانة واحدة، أو على منطقة جغرافية/ ثقافية واحدة[1]. ولم يُقدِم إلا عدد قليل من المؤلفين على إجراء دراساتٍ مقارنة بين أحزابٍ تنتمي إلى مناطق أو تعاليم دينية مختلفة أو تنتمي إليهما معًا[2]. ولم يكن هناك -على

(1) Salih, *Interpreting Islamic Political Parties*; Brown and Hamzawy, *Between Religion and Politics*; Schwedler, *Faith in Moderation*; Kalyvas, *The Rise of Christian Democracy in Europe*; Kalyvas, "From Pulpit to Party"; Almond, "The Christian Parties of Western Europe"; Lyon, "Christian-Democratic Parties and Politics"; Irving, *The Christian Democratic Parties of Western Europe*; Gerard and Hecke, *Christian Democratic Parties in Europe since the End of the Cold War*; Mainwaring, *Christian Democracy in Latin America*; Mohseni and Wilcox, "Religion and Political Parties."

(2) Tepe, *Beyond Sacred and Secular*; Brocker and Künkler, "Religious Parties Revisiting =

الإطـلاق- أيْ عمـل شـامل يتضمَّن مقارنةً بين حالات دراسـية عديـدة انطلاقًا من إطار نظريّ سليم[٣].

ومـع أن ذلـك يمكـن أن يُعـزى -جزئيًـا- إلـى هيمنـة «أطروحـة العَلْمَنـة» (secularization thesis) (التـي يقـدِّم الفصـل الأول من هذا الكتاب عرضًـا شـاملًا لهـا) علـى العلوم الاجتماعية في القرن العشـرين، فإنها ليسـت السـبب الوحيد له. وكما تبيّن لي أنا وفرانشيسـكو في مؤتمر مدريد، فإن وراء هذه الندرة في الدراسـات المقارنة قصورًا منهجيًا متجذرًا في فكرة «الحزب الديني» ذاتها. فالمشكلة الرئيسة تكْمُن في الطابع الثنائي لهذا المفهوم، وهو الطابع الذي تنطلق منه فكرةُ أن الحزب إما أن يكون «علمانيًا» أو «دينيًا». وهذا لم يسمح -بدايةً- للباحثين بإجراء تحليلاتٍ أدقّ، آخذين بعين الاعتبار دور الدين أيضًا في الأحزاب التي تكون «دينيةً» بشـكل غير صـريح [أي ذات التوجُّه الديني المُضْـمَر]. وتلك إشـكالية بالغة الأهمية، على اعتبـار أنـه حتى الأحزاب ذات التوجُّه الديني القوي تختار -في الغالـب- ألّا يكون ذلـك جليًا فـي اسـمها أو برنامجها السياسـي أو فيهما معًا؛ لأسـباب عديدة: أولها الاعتبـارات الاسـتراتيجية والانتخابيـة، والرغبة فـي تلبية متطلبات قاعـدة انتخابية أوسـع، وتيسـير الدخول في تحالفات ائتلافية؛ وثانيها مراعاة الاعتبارات القانونية، لكونهـا تعمـل فـي بلـدان فيها بعض القيود الرسـمية أو غيـر الرسـمية على وجود أحزاب دينية؛ وثالثها مراعاة الاعتبارات المؤسسـية، للدلالة على استقلالها الذاتي في سـياق مؤسسـة دينية أو حركة دينية؛ ورابعها كونها نشأت في أول أمرها بصفتها أحزابًا علمانية ثم اكتسبت توجهها الديني لاحقًا.

وعلاوة على ما سبق، ومن منظور معياري، غالبًا ما كان مفهوم الأحزاب الدينية يحمل دلالة سـلبية، مما تسـبَّب في تضمينها في فئة الأحزاب المعادية للنظام، التي

= the Inclusion-Moderation Hypothesis—Introduction"; Hale, "Christian Democracy and the AKP."

(٣) قبل أشهر قلائل من نشر هذا العمل [باللغة الإنجليزية]، كانت الفجوة قد مُلئت -جزئيًا- بصدور كتاب روتلدج عن الدين والأحزاب السياسية. انظر:

Haynes, *The Routledge Handbook to Religion and Political Parties*.

لا تسعى إلى مجرّد تغيير الحكومة، بل إلى تغيير النظام السياسي، وتقويض الديمقراطية الليبرالية[٤]. ورأى كثيرٌ من علماء الاجتماع والمنظرين السياسيين أن تلك الأحزاب ليست «أحزابًا حقيقية... بل انتهازية وغير مُلتزمة بالديمقراطية الانتخابية... وتتّسم بالعناد الأيديولوجي والتشدُّد والتطرُّف، ولا تعرف الحلول الوسط... وغايتُها تطويعُ السياسة العامّة بما يتوافق مع تعاليم دينٍ واحدٍ... وهي سلطوية في تنظيمها وأهدافها... ومحافظة ثقافيًا، بل معادية لما هو معاصر... ومناوئة للسياسات التقنّية الضرورية للاستقرار الديمقراطي»، ومن ثَمّ تؤدّي إلى «إمكانية ظهور عدم استقرار سياسي هائل»[٥].

وأخيرًا، فإن الطابع الثنائي لمفهوم «الحزب الديني»، إضافة إلى ندرة البحوث المقارنة حول هذا الموضوع، حالًا أيضًا دون تشكُّل إطارٍ نظريٍّ شاملٍ يأخذ بعين الاعتبار مختلف أنواع التوجُّه الديني التي يمكن أن يتبنّاه حزب ما، والدرجات المختلفة لكثافة هذا التوجُّه. وهذا من المفارقات، نظرًا إلى أن الأدبيات حول هذا الأمر تسلّم بوجود أحزاب دينية «معتدلة» وأخرى «متطرفة»، في إطار كلٍّ من سياق التصنيفات الأوسع للأحزاب السياسية[٦]، وفي إطار ما يُسمّى فرضية «الإدماج-الاعتدال» (the «inclusion-moderation» hypothesis) (ويتضمّن الفصل الأول من هذا الكتاب عرضًا ومراجعة لتلك الدراسة، كما تتضمّن خاتمة هذا الكتاب مناقشةً لها). وكان يتعيّن أيضًا تميُّز أغوار فكرة إمكانية وجود أنماط مختلفة من التوجهات الدينية للأحزاب؛ وذلك -على سبيل المثال- في ضوء وجود أدبياتٍ كثيرة حول الأحزاب «القومية الدينية» المختلفة عن الأحزاب «الدينية» المحضة، في بلدان من قبيل الهند أو إسرائيل[٧]، فضلاً عن وجودها أيضًا في

---

(4) Sartori, *Parties and Party Systems*.

(5) Rosenblum, "Religious Parties, Religious Political Identity, and the Cold Shoulder of Liberal Democratic Thought," 42.

(6) Gunther and Diamond, "Types and Functions of Parties"; Gunther and Diamond, "Species of Political Parties. A New Typology."

(7) *Jaffrelot, The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics*; Juergensmeyer, "Why =

الغرب على نحو متزايد (بعد بروز الأحزاب الشعبوية اليمينية التي تتخذ من الدين هويةً مميزةً لها عن الجماعات الأخرى)(٨).

ونتيجةً لأوجه القصور المشار إليها، قررتُ مع فرانشيسكو صياغةَ مفهوم «الحزب الديني التوجُّه»، ونعني به «حزبًا قد يكون دينيًّا على نحو صريح أو علمانيًّا من الناحية الرسمية، ولكنه حزبٌ يمكن بوضوحٍ تحديدُ قيمٍ دينية في برنامجه السياسي، أو هو حزب يرتبط خطابه صراحةً بالقواعد الانتخابية الدينية، أو هو حزب يحوي فئاتٍ دينيّة مهمّة»(٩).

ويرمي هذا الكتاب -بتبنِّيه هذا التعريف لمفهوم الحزب الديني- إلى تقديم دراسة تحليلية مقارنة للأحزاب السياسية المعاصرة الدينية التوجُّه، ولدورها في الأنظمة الديمقراطية. وسيكون هذا عبر تحليلٍ تاريخيٍّ كَيْفِيٍّ لنشوء الأحزاب الدينية التوجُّه وتطورها في الأربعين سنةً الأخيرة (أي منذ عام ١٩٨٠م، الذي يمكن اعتباره -عادةً- نقطةَ التحول المتعارف عليها باتجاه «عودة الدين» إلى المجال العام على الصعيد العالمي، وحتى عام ٢٠١٩م)(١٠)، وذلك في خمس

- Religious Nationalists Are Not Fundamentalists"; Don-Yehiya, "Religion, Social Cleavages and Political Behavior: The Religious Parties in the Israeli Elections"; Cohen, "The Religious Parties in the 2006 Election"; Sprinzak, *The Ascendance of Israel's Radical Right*.

أدركتُ هذه النقطة للمرة الأولى في منتصف العقد الأول من القرن الحالي، فقد كانت حالتا الهند وإسرائيل من بين الحالات التي تناولتها بالتحليل في أطروحتي للدكتوراه عن الحركات الأصولية الدينية في الأنظمة السياسية، التي ناقشتها في جامعة تورينو [الإيطالية] عام ٢٠٠٦م. انظر:

Ozzano, *Fondamentalismo e Democrazia. La Destra Religiosa Alla Conquista Della Sfera Pubblica in India, Israele e Turchia.*

(8) Ozzano, "Two Forms of Catholicism in Twenty-First-Century Italian Public Debate."

(9) Ozzano and Cavatorta, "Introduction," 800.

(١٠) يعالج الفصل الأول من الكتاب الذي بين أيدينا هذه الظاهرة والجدل الدائر حول فكرة «عودة الدين» (return of religion) ذاتها.

دول ديمقراطية تختلف كلٌّ منها من حيث المنطقة الجغرافية التي توجد بها، والديانة التي تتبعها أغلبية شعبها، وهذه الدول هي: الهند وإسرائيل وإيطاليا وتركيا والولايات المتحدة الأمريكية. واختيار هذه الحالات الدراسية الخمس مُستلهَمٌ من مقاربة "تصميم الأنظمة الأكثر تباينًا" (Most Different Systems Design)[11]، ويسعى هذا الاختيار إلى اكتشاف أنماط مشتركة بين الأحزاب الدينية التوجُّه، وتحديد علاقتها بالديمقراطية عبر الأنظمة السياسية والتقاليد الدينية/ الثقافية المختلفة. وبالنظر إلى القيود التي يفرضها تأليفي هذا الكتاب منفردًا، فإنني أعي بالطبع أن التحليل الذي يحتويه لا يستوعب الأحزاب الدينية التوجُّه بكل صنوفها المختلفة في كل أرجاء العالم، ولا سيما أنه لا يشمل مناطقَ مهمّة مثل أمريكا اللاتينية وشرق آسيا؛ الأمر الذي يجعل من الضروري إعداد المزيد من البحوث التي تطبّق المنهجية ذاتها، استكمالاً للتحليل الذي يقدّمه هذا الكتاب. إلا أنه يتعيّن القول بأن استبعاد منطقة ما إنما يرجع -في بعض الأحيان- إلى ندرة أنظمة الحكم الديمقراطي فيها. وتلك هي حالة العالم العربي، على وجه الخصوص، الذي لم تكن فيه -على مدى الأربعين عامًا الماضية- دولة تُصنَّف بشكل متواصل أنها ذات نظام حكم ديمقراطي. غير أننا قررنا تضمين هذا الكتاب فصلًا خاصًّا يدور حول بيان ديناميات التحول الديمقراطي في تلك المنطقة، مع التركيز على تونس كدراسة حالة بوصفها الديمقراطية العربية الوحيدة؛ وذلك بالنظر إلى أهمية هذه المنطقة في الجدل المعاصر الدائر بخصوص الدين والديمقراطية والسياسة الحزبية.

وترتبط الأسئلة البحثية المثارة في هذا الكتاب بطبيعة الأحزاب الدينية التوجُّه، ومساراتها في التغيير، ودورها في الديمقراطيات المعاصرة وتأثيرها فيها.

وأول هذه الأسئلة يتناول كيفية نشأة مختلف أنماط الأحزاب الدينية التوجُّه، ونجاحها، وأسباب ذلك. ويُصاغ هذا السؤال مع إيلاء اهتمامٍ خاصٍّ لدور

---

(11) Przeworski and Teune, *The Logic of Comparative Social Inquiry*; Anckar, "On the Applicability of the Most Similar Systems Design and the Most Different Systems Design in Comparative Research."

الانقسامات الاجتماعية وتسييسها، وهي الانقسامات التي يستعرض الفصل الثاني من هذا الكتاب أبرز الأدبيات السابقة التي تناوَلتها.

أما الثاني فيسأل: كيف تتطور الأحزاب الدينية التوجُّه وتتحوّل من نمط إلى آخر (وَفْقَ التصنيف المطروح في الفصل الثالث)؟ وهل هناك أنماط عامّة للتغير من حالة إلى أخرى مغايرة لها؟ وما هي العوامل الدافعة لحدوث مثل هذا التغير؟ ولهذا السؤال المركّب أهمية خاصة لفهم السياسة العالمية المعاصرة. فالحالات الدراسية كافّة التي تحلّلها في هذا الكتاب قد عرفت في العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين نجاحًا للأحزاب الشعبوية اليمينية الجديدة، أو نمو توجُّه شعبوي يميني داخل أحزاب محافظة/ قومية موجودة بالفعل. وبالطبع، فإن فكرة دراسة مسارات وأنماط تحول الأحزاب الدينية التوجُّه تستدعي النظر في الأدبيات ذات الصلة بها، وبالأخص ما يُسمّى أطروحة «الإدماج-الاعتدال»، التي سنناقشها في الفصل الأول، وسنختبرها في تحليل الحالات الدراسية، وفي خاتمة هذا الكتاب.

وهنا يرد السؤال الثالث: كيف ترتبط الأنماط المختلفة للأحزاب الدينية التوجُّه بالديمقراطية عامّة، وبعمليّتي التحول الديمقراطي والاستقطاب بوجه خاص، في أنظمة الحكم الديمقراطية المعاصرة؟ هل ثمة أنماط لأحزاب دينية التوجُّه يمكن أن يكون تأثيرها في الديمقراطية أكثر إيجابيةً بالمقارنة بأنماط أخرى؟ وفيما يتصل بهذه النقطة، علاوة على ذلك، سيشمل التحليل اختبار الفرضيات «الأساسية» ذات الصلة بتأثير تقاليد دينية معيّنة في الديمقراطية، كما توحي به أطروحة «الاستثنائية البروتستانتية» (Protestant exceptionalism)، على سبيل المثال، وفرضيات عدم التوافق بين الإسلام والديمقراطية (وهي فرضيات يعرضها الفصلان الأول والتاسع من هذا الكتاب)، في مقابل فكرة «تعدُّد المشارب في الديانة الواحدة» (multivocality)، التي اقترحها ألفريد ستيبان (Alfred Stepan)[12]، والتي تؤكّد إمكانية أن تُوحي كلُّ ديانة بأنماطٍ مختلفةٍ من الحركات المناصرة للديمقراطية أو المعادية لها.

(12) Stepan, "Religion, Democracy, and the 'Twin Tolerations.'"

وأخيرًا، ستحاول خاتمةُ الكتاب -اعتمادًا على الأدبيات التي تتناول العلاقة بين الدين والسياسة، والتي يعرضها الفصل الأول- فهمَ مضامين نتائج هذا التحليل بالنسبة إلى بعض النقاط الحيوية في حقلَي دراسات الدين والسياسة. وستحلِّل الخاتمة -على وجه الخصوص- دورَ الأنماط المختلفة للأحزاب الدينية التوجُّه، وتطورَها في سياق فكرة العلمنة والجدل الدائر حولها.

ينقسم هذا الكتاب إلى جزء نظريّ مكوَّن من ثلاثة فصول، يعقبه جزء ثانٍ من خمسة فصول، مُخصَّصة لدراسات الحالة (علاوة على فصلٍ عن العالم العربي وتونس)، يليهما فصل ختاميّ مقارن.

سيراجع الفصل الأول حالات الجدل الرئيسة والقضايا النظرية الأساسية المطروحة فيما يتصل بدور الدين في الديمقراطية والسياسة الحزبية. ويُستهَل هذا الفصل بتحليل المواقف النظرية المختلفة حول العلاقة بين الدين والديمقراطية في حقل العلوم الاجتماعية وعلى المستوى المعياري، بالإضافة إلى الأطروحات التي تفترض تأثيرًا بعينه لتقاليد دينية معيَّنة في الديمقراطية. ثم يركِّز هذا الفصل -على نحو أكثر تحديدًا- على الأدبيات المعنيَّة بالدين والأحزاب السياسية، وكيف صاغ العلماء والباحثون نظرياتهم حول دور الأحزاب الدينية التوجُّه في الديمقراطيات المعاصرة.

وفي المقابل، يركِّز الفصل الثاني على أدبيات العلوم السياسية المتعلِّقة بالأحزاب السياسية، مع إيلاء اهتمام خاص بالأدبيات التي تناولت الانقسامات، وتطورها من الدراسات «الكلاسيكية» الخاصة بهذا الموضوع إلى مقترحاتٍ أحدث تتناول «انقسامات جديدة» (كتلك التي تقوم على وجهات النظر المادية في مقابل ما بعد المادية، والعالمية في مقابل المجتمعية). وسيركِّز الفصل تركيزًا خاصًا على إسهامات سيمور مارتن ليبست (Seymour M. Lipset) وستاين روكان (Stein Rokkan) حول «الانقسام الديني»، وعلى الدراسات الأخرى المتعلِّقة بدور الدين في الانقسامات الجديدة. وسيُلقي ذلك بعض الضوء على الدور الذي يلعبه الدين في أيديولوجية وبرامج الأنواع الجديدة من الأحزاب عامَّة، والأحزاب اليمينية الشعبوية خاصَّة.

أما الفصل الثالث فيقدّم تصنيفًا للأحزاب الدينية التوجُّه، سبق للمؤلف طرحه في دراسات سابقة منشورة[13]، يميز بالأساس بين خمسة أنماطٍ من الأحزاب الدينية التوجُّه: الحزب «المحافظ» (conservative)، والحزب «الأصولي» (fundamentalist)، والحزب «القومي» (nationalist)، والحزب «التقدُّمي» (progressive)، وحزب «المعسكر» (camp). ويتسم كلُّ نمطٍ من هذه الأنماط بسمات مختلفة، من حيثُ التنظيم والأيديولوجيا والقاعدة الاجتماعية والغايات والعلاقات مع جماعات المصالح.

أما الفصل الرابع فأخصّصه لدراسة حالة الهند، وهي جمهورية نشأت في أربعينيات القرن العشرين بوصفها دولة علمانية؛ إلّا أن تسييس الانقسامات الدينية -بما يتعارض مع كلٍّ من علمانية الدولة وحضور طوائف الأقليات الدينية- قد تمخَّضت عنه تغييرات مهمّة فيها في العقود الماضية. وسينصبّ هذا الفصل -تحديدًا- على تحليل الدور الذي لعبته «منظمة التطوع الوطنية» (Rashtriya Swayamsevak Sangh)، وهي حركة قومية هندوسية، ووريثها «حزب بهاراتيا جاناتا» (Bharatiya Janata Party)، وتأثير كلٍّ منهما في الديمقراطية الهندية، في سياق استقطاب وكراهية طائفية متزايدَيْن. وسيضع هذا الفصل في الحسبان أيضًا التوجُّهَ الشعبوي الجديد الذي أخذتْه في الحزب زعيمُه رئيسُ الوزراء الحالي ناريندرا مودي (Narendra Modi).

فيما يركِّز الفصل الخامس على حالة أخرى، هي إسرائيل التي تتّسم بتفاعل ملحوظ بين الدين والقومية. وسيحلّل تطور دور الدين في النظام السياسي الإسرائيلي، مع التركيز على تطور جناح «يميني راديكالي» يرتكز على قراءة قومية متطرفة للنصوص اليهودية المقدَّسة، وهي القراءة المعروفة بـ«الصهيونية الدينية». وسآخذ في هذا الفصل بعين الاعتبار كوكبةَ الأحزاب المعقَّدة التي خرجت من رَحِم تلك الحركة السياسية، ونموّها ومسارات تطورها. وسيحلّل هذا الفصل أيضًا

(13) Ozzano, "The Many Faces of the Political God"; Ozzano and Cavatorta, *Religiously Oriented Parties and Democratization*.

الأحزاب الحَريدية (Haredi)، التي تركّز في الأصل على دوام انفصال طوائفها عن التيار المجتمعي السائد في إسرائيل. وسيُعنى هذا الفصل بتحليل تطور هاتين السلالتين من الأحزاب الدينية التوجّه، والتفاعل بينهما، وتأثيرهما في القضايا السياسية العالقة في الشرق الأوسط (وفي مقدمتها الأراضي المحتلة، ووضعية القدس، وعملية السلام، ووضعية الأقلية المسلمة)، بالإضافة إلى موقف حزب «الليكود» (Likud) (الذي هو الحزب اليميني الرئيس) من الدين، في سياق زعامة بنيامين نتنياهو (Benjamin Netanyahu) الشعبوية الراهنة.

ويحلّل الفصل السادس الحالة الإيطالية، وهي إحدى الحالات المتضمّنة في دراسة ليبست وروكان[14] القيّمة حول الانقسامات. ويبيّن هذا الفصل كيف تغيّر دور الانقسامات الدينية في الأحزاب الإيطالية خلال العقود الماضية، بعد انحسار نفوذ الأحزاب المسيحية «التقليدية» (على نحو بلغ ذروته في أوائل التسعينيات من القرن العشرين، مع زوال حزب «الديمقراطية المسيحية» Democrazia Cristiana)، وبزوغ نجم أحزاب جديدة لها جاذبيتها لدى الناخبين المتدينين، في كلٍّ من يسار الوسط ويمين الوسط. وسيبيّن هذا الفصل أيضًا كيف كان امتزاجُ الانقسام الديني بانقسام جديد محوره القيم العالمية–التحرّرية (libertarian-universalistic) في مقابل القيم المجتمعية–التقليدية (traditionalist-communitarian) دلالةً على تطور حزب «الرابطة» (Lega) [واسمه الكامل «رابطة الشمال» Lega Nord]) باتجاه النموذج الشعبوي اليميني (مع توجُّه ديني قومي)، ونجاحاته الأخيرة.

أما الفصل السابع فيركّز على تركيا، التي تمثّل حالةً غير مألوفة بالمرة –من حيثُ العلاقة بين الدين والسياسة– بوصفها دولةً ذات أغلبية مسلمة، مع تقاليد راسخة للعلمانية السياسية والديمقراطية. وسيتناول هذا الفصل نشأة حركة إسلامية قوية في البلاد خلال العقود الأخيرة من القرن العشرين، وهي حركة «ملّي

(14) Lipset and Rokkan, "Cleavage Structures, Party Systems and Voter Alignments: An Introduction."

غوروش» (Milli Görüş) (حركة «الرؤية الوطنية»)، والأحزاب السياسية التي وُلِدت من رحمها. وسنخصِّص مساحة مهمّة من هذا الفصل لتحليل تجربة «حزب العدالة والتنمية» (Adalet ve Kalkınma Partisi)، الحزب الحاكم في تركيا اليوم، الذي يمثّل ظاهرة سياسية حظيت ذات يوم بالثناء عليها بوصفها حالةً ناجحة لتحقيق «الاعتدال عبر الإدماج» (moderation by inclusion)، ونموذجًا لـ «الديمقراطية الإسلامية» (Muslim democracy)؛ ولكنّ كثيرين اليوم يرقبونه بقلق، نظرًا لتوجهاته القومية والسلطوية المتزايدة.

بينما يحلّل الفصل الثامن موضوع هذه الدراسة فيما يتعلّق بالولايات المتحدة، التي تمثّل حالةً غير مألوفة. فهي لا تعرف وجود أحزاب دينية التوجُّه، من الناحية القانونية الرسمية، بل هناك فصل صارم بين الكنيسة والدولة على المستوى المؤسسي؛ ولكنها مع ذلك تتّسم بكون القيم الدينية تلعب دورًا مهمًّا في الجدل والخطاب السياسيَّين. وسيركّز هذا الفصل تركيزًا خاصًّا على صعود فصيل «اليمين المسيحي» (Christian Right) داخل «الحزب الجمهوري» (Republican Party)، من مطلع ثمانينيات القرن العشرين، مع انتخاب رونالد ريغان (Ronald Reagan) رئيسًا للولايات المتحدة، والذي بلغ ذروته في ولايتَي جورج بوش الابن (George W. Bush) في العقد الأول من القرن الحادي العشرين. ويسعى هذا الفصل أيضًا إلى فهم أسباب تضاؤل دور فصيل «اليسار الديني» (religious left) في «الحزب الديمقراطي» (Democratic Party)، فضلًا عن محاولة فهم ما اكتسبه العامل الديني من أهمية مؤخرًا في ظل الشعبوية اليمينية لإدارة دونالد ترامب (Donald Trump).

أما الفصل التاسع فيركّز على دور الدين في السياسة الحزبية في العالم العربي، فيستهلّ بعرض ومناقشة الأطروحات المختلفة التي تحاول تفسير ندرة الأنظمة الديمقراطية في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا؛ بردّها إلى الإسلام، لا باعتبارها نتاجَ عوامل تاريخية واجتماعية واقتصادية أخرى. ومع أن هذا الفصل لا يقدّم دراسة حالة جادة للأسباب التي سبقت الإشارة إليها، فإنه سيولي تونس عنايةً

خاصةً بوصفها الدولة العربية الديمقراطية الوحيدة حاليًا، مع التركيز -بوجه خاص- على «حركة النهضة» الإسلامية (التي تمثّل -فيما يبدو- حالة اعتدال ناجحة، رغم ما تعرّضت له من قمع في الماضي في ظل نظام [زين العابدين] بن علي)، ودورها في مسيرة الديمقراطيّة الراهنة في تونس.

وأما الخاتمة فستراجع أبرز النقاط ذات الصلة التي جرى تسليط الضوء عليها في تحليل حالات الدراسة، بالنسبة إلى الأسئلة السالف ذكرها في هذه المقدمة، والقضايا النظرية المتناولة في الفصول الثلاثة الأولى من الكتاب. وستضمَّن مقارنةً لأنماط الأحزاب التي يمكن رصدها في مختلف الدول التي يُعنى هذا الكتاب بتحليلها، مع رصد ملابسات نشوئها وتطورها وعلاقاتها بالانقسامات الاجتماعية وتسييس تلك الانقسامات، بالإضافة إلى تأثير هذه الأحزاب في عمليات التحول الديمقراطي والاستقطاب. وأخيرًا، تقدّم بعض التأملات الختامية حول ما يعنيه التحليل الذي قمنا به في هذا الكتاب بالنسبة إلى الأدبيات الأوسع نطاقًا عن الدين والسياسة والأحزاب السياسية بوجه عام، وحول ما تعنيه تلك الظاهرة العالمية الجديدة المتمثلة في الأحزاب اليمينية الشعبوية -بوجه خاص- لتلك الدراسات والبحوث.

مراجع المقدمة

Almond, Gabriel A. "The Christian Parties of Western Europe." *World Politics* 1, no. 1 (1948): 30–58.

Anckar, Carsten. "On the Applicability of the Most Similar Systems Design and the Most Different Systems Design in Comparative Research." *International Journal of Social Research Methodology* 11, no. 5 (2008): 389–401.

Brocker, Manfred, and Mirjam Künkler. "Religious Parties Revisiting the Inclusion-Moderation Hypothesis—Introduction." *Party Politics* 19, no. 2 (2013): 171–86.

Brown, Nathan J., and Amr Hamzawy. *Between Religion and Politics.* Washington, DC: Carnegie Endowment for International Peace, 2010.

Cohen, Asher. "The Religious Parties in the 2006 Election." *Israel Affairs* 13, no. 2 (2007): 325–45.

Don-Yehiya, Eliezer. "Religion, Social Cleavages and Political Behavior: The Religious Parties in the Israeli Elections." In *Who's the Boss in Israel: Israel at the Polls, 1988–89*, edited by Daniel J. Elazar and Shmuel Sandler, 83–129. Detroit: Wayne State University Press, 1992.

Gerard, Emmanuel, and Steven Van Hecke. *Christian Democratic Parties in Europe since the End of the Cold War*. Leuven: Leuven University Press, 2004.

Gunther, Richard, and Larry Diamond. "Species of Political Parties. A New Typology." *Party Politics* 9, no. 2 (2003): 167–99.

———. "Types and Functions of Parties." In *Political Parties and Democracy*, edited by Larry Diamond and Richard Gunther, 3–39. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001.

Hale, William. "Christian Democracy and the AKP: Parallels and Contrasts." *Turkish Studies* 6, no. 2 (2005): 293–310.

Haynes, Jeffrey, ed. *The Routledge Handbook to Religion and Political Parties*. Abingdon: Routledge, 2019.

Irving, R. E. M. *The Christian Democratic Parties of Western Europe*. London: George Allen & Unwin, 1979.

Jaffrelot, Christophe. *The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics: 1925 to the 1990s: Strategies of Identity-Building, Implantation and Mobilisation (with Special Reference to Central India)*. London: Hurst & Co., 1996.

Juergensmeyer, Mark. "Why Religious Nationalists Are Not Fundamentalists." *Religion* 23 (1993): 85–92.

Kalyvas, Stathis N. "From Pulpit to Party: Party Formation and the Christian Democratic Phenomenon." *Comparative Politics* 30, no. 3 (1998): 293–312.

———. *The Rise of Christian Democracy in Europe*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996.

Lipset, Seymour Martin, and Stein Rokkan. "Cleavage Structures, Party Systems and Voter Alignments: An Introduction." In *Party Systems and Voter Alignments: Cross-National Perspectives*, edited

by Seymour Martin Lipset and Stein Rokkan, 1–64. New York: Free Press, 1967.

Lyon, Margot. "Christian-Democratic Parties and Politics." *Journal of Contemporary History* 2, no. 4 (1967): 69–87.

Mainwaring, Scott. *Christian Democracy in Latin America: Electoral Competition and Regime Conflicts*. Redwood City, CA: Stanford University Press, 2003.

Mohseni, Payam, and Clyde Wilcox. "Religion and Political Parties." In *Routledge Handbook of Religion and Politics*, edited by Jeffrey Haynes, 211–30. Abingdon: Routledge, 2009.

Ozzano, Luca. *Fondamentalismo e Democrazia. La Destra Religiosa Alla Conquista Della Sfera Pubblica in India, Israele e Turchia.* Bologna: Il Mulino, 2009.

———. "The Many Faces of the Political God: A Typology of Religiously Oriented Parties." *Democratization* 20, no. 5 (2013): 807–30.

———. "Two Forms of Catholicism in Twenty-First-Century Italian Public Debate: An Analysis of Positions on Same-Sex Marriage and Muslim Dress Codes." *Journal of Modern Italian Studies* 21, no. 3 (2016): 464–84.

Ozzano, Luca, and Francesco Cavatorta. "Introduction: Religiously Oriented Parties and Democratization." *Democratization* 20, no. 5 (2013): 799–806.

———, eds. *Religiously Oriented Parties and Democratization.* Abingdon; New York: Routledge, 2014.

Przeworski, Adam, and Henry Teune. *The Logic of Comparative Social Inquiry*. Comparative Studies in Behavioral Science. New York: Wiley-InterScience, 1970.

Rosenblum, Nancy L. "Religious Parties, Religious Political Identity, and the Cold Shoulder of Liberal Democratic Thought." *Ethical Theory and Moral Practice* 6, no. 1 (2003): 23–53.

Salih, M. A. Mohamed, ed. *Interpreting Islamic Political Parties*. New York: Palgrave Macmillan, 2009.

Sartori, Giovanni. *Parties and Party Systems: A Framework for Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

Schwedler, Jillian. *Faith in Moderation: Islamist Parties in Jordan and Yemen*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Sprinzak, Ehud. *The Ascendance of Israel's Radical Right*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1991.

Stepan, Alfred C. "Religion, Democracy, and the 'Twin Tolerations.'" *Journal of Democracy* 11, no. 4 (2000): 37–57.

Tepe, Sultan. *Beyond Sacred and Secular: Politics of Religion in Israel and Turkey*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2008.

الفصل الأول
الدين والديمقراطية والأحزاب السياسية

نموذج العلمنة

يسعى هذا الفصل[1] -كما سلف القول في المقدمة- إلى مراجعة وعرض أبرز الأدبيات السابقة حول دور الدين في الأحزاب السياسية عامّة، وفي الديمقراطيات المعاصرة خاصّة. ولا مندوحة من أن تكون نقطة البداية في هذا السياق هي ما يُسمّى «أطروحة العلمنة»، التي صاغت موقف معظم أدبيات العلوم الاجتماعية تجاه الدين، منذ القرن التاسع عشر حتى العقود الأخيرة من القرن العشرين، على الأقل.

ويرى هذا المنظور في الدين عاملًا رجعيًا لا يتناغم مع التحديث، ومحكومًا عليه بأن يكون مجرّد شأن خاص للأفراد أو أن يزول من الوجود بالكلية. وانبثقت هذه الفكرة أيضًا من سيادة رؤية للعالم (worldview) ترى في الحداثة عمليةً خطيّة وأحاديّة الاتجاه، تقود حتمًا إلى قيام المجتمع العقلاني (rational society). وقد تأثّر هذا المنظور تأثرًا شديدًا بالأفكار الوضعية التي نشأت في القرن التاسع عشر. وواقع الأمر أن أوغست كونت (Auguste Comte)، رائد الوضعية، قد اقترح أحد أكثر تمثيلات «أطروحة العلمنة» وضوحًا وتحديدًا، وذلك من خلال قانونه المسمّى «قانون المراحل الثلاث» (law of the 3 stages)؛ وفيه يلخص تقدُّم الإنسانية من المرحلة اللاهوتية (التي تتسم بتفسير الظواهر الطبيعية استنادًا إلى آلهة مُجسّدة) إلى المرحلة الميتافيزيقية (التي تتسم بتفسير تلك الظواهر استنادًا

---

(١) نُشرت نسخة أوّليّة من هذا الفصل في:

Ozzano, "Introduction."

(إلى مفهوم مجرّد للألوهية) إلى مرحلة الوضعية (التي تتسم بانتصار العقل والمنهج العلمي)[2]. وفي الوقت نفسه، ظهر مستجد آخر ربما يساعد على تفسير سبب القبول الواسع لفكرة العلمانية في القرن العشرين في كلٍّ من الغرب الليبرالي والشرق الشيوعي؛ ألا وهو وصفُ كارل ماركس (Karl Marx)، مؤسس الفكر الاشتراكي المعاصر، الدينَ بأنه «أفيون الشعوب» (opium of the people)، بمعنى أنه التعبير ما قبل النقدي عن «زَفْرة المخلوق المضطهَد» (sigh of the oppressed creature)، بما يمنح الطبقة العاملة المستغلَّة سعادةً وهميةً تحرمها -في نهاية المطاف- من الانخراط في النضال من أجل الحرية وتحسين ظروف الحياة[3].

وفي المقابل، قدَّم إميل دوركهايم (Émile Durkheim)، أحد مؤسسي العلوم الاجتماعية الحديثة، تفسيرًا «وظيفيًّا» (functionalist) للدين. ومع أن هذا التفسير يشاطر كونت وماركس في تصورهما السلبي للدين، فإن اهتمامه انصبَّ على معناه الاجتماعي، وعلى الحاجة إلى الفلسفات العقلانية لتطوير رموز وإجراءات تحلُّ محلَّ نظيرتها الدينية في مجريات الحياة اليومية للبشر[4]. ومن المقاربات «الاختزالية» (reductionist)[5] الأخرى للدين مقاربة سيغموند فرويد (Sigmund Freud)، مؤسس التحليل النفسي (psychoanalysis)، الذي فسَّر الدين على أنه عُصاب (neurosis) وارتداد إلى مرحلة طفولية قائمة على الاعتماد على إله (هو بدوره -في زعم فرويد- إسقاطٌ لصورة الأب)[6].

بيد أن الإسهام الكلاسيكي الأشد تأثيرًا في أدبيات العلوم السياسية والاجتماع السياسي هو مفهوم «إزالة الطابع السحري عن العالم» (disenchantment of the world / *die Entzauberung der Welt*)، الذي طرحه ماكس فيبر (Max Weber)، والمرتبط بفكرة التحول من التسويغ التقليدي أو الكاريزمي للقوة إلى نظام قانوني-

---

(2) Comte, *Cours de Philosophie Positive*.

(3) Marx, *Critique of Hegel's "Philosophy of Right,"* 131.

(4) Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*.

(5) Aldridge, *Religion in the Contemporary World*.

(6) Freud, *The Future of an Illusion*.

عقلاني (legal-rational order)[٧]. ويؤكِّد فيبر أن تطور المنهج العلمي وعقلنة المجتمع يقتضيان -ضمنيًّا- عملية إزالة الغموض عن العالم الذي يفقد ما كان له من سماتٍ سحرية لدى الناس في العصور القديمة والوسطى. إلَّا أن فيبر -على النقيض من كونت- يكشف أوجه قصور هذه العملية، التي يتولَّد عنها كلٌّ من فقدان معنى الحياة الآدمية (human life) وإضفاء الطابع البيروقراطي على المجتمع (bureaucratization of society)[٨].

ولا يتسع المجال في هذا الكتاب لدراسة مستفيضة ومُحكَمة للجدل الدائر في علم الاجتماع حول العَلْمَنة في القرنين العشرين والحادي والعشرين. ومع ذلك، فمن الإسهامات العلمية الأساسية التي لا بدَّ من الإشارة إليها في هذا المضمار إسهام توماس لوكمان (Thomas Luckmann). فقد طرح لوكمان تفسيرًا وظيفيًّا للدين والعلمنة، وفيه انتقد المُقاربة الاجتماعية التقليدية، التي تركِّز على الكنائس، وطرح مفهوم «الدين اللامرئي» (invisible religion) غير المرتبط بالمؤسسات الدينية، وهو ما يقود إلى القول بأن الدين لم يتلاشَ مطلقًا في العالم الحديث، بل بات حاضرًا في أشكال مختلفة (وهي فكرة حاكتها إلى حدٍّ ما غريس ديفي Grace Davie حين صاغت مفهوم «الاعتقاد دون الانتماء» believing without belonging)[٩]. وممَّن قدَّموا إسهاماتٍ علميةً لها وزنها في هذا الصدد بيتر بيرغر (Peter Berger) الذي يتفق مع لوكمان -وكان بينهما تعاون علميّ- على فكرة البناء الاجتماعي للواقع (social construction of reality). وقد عرَّف بيرغر العلمنة بأنها «العملية التي تُزال بها هيمنة المؤسسات والرموز الدينية عن قطاعاتٍ في المجتمع والثقافة»[١٠]، ورأى أن التصنيع وتطور العلم الحديث هما المحفزان الأساسيان لمثل تلك العملية. ومن المثير للانتباه أنه -مع ذلك- ظلَّ على قناعة بأن المسيحية عامَّة، والبروتستانتية خاصَّة، لعبت هي الأخرى دورًا [في عملية

(7) Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism.*

(8) Weber, *The Vocation Lectures.*

(9) Luckmann, *The Invisible Religion*; Davie, *Religion in Britain since 1945.*

(10) Berger, *The Sacred Canopy*, 107.

العلمنة]، وذلك بالإسهام في إزالة الجوانب السحرية للعالم. وبهذا بات المقدّس والدنيوي واقعَيْن منفصلَيْن، ومن النادر حدوث اتصال بينهما.

وفي المقابل، فإن بريان ويلسون (Bryan Wilson) يُعَدُّ في أوساط علماء الاجتماع أحد المؤيدين بكل قوة لفكرة فاعلية نموذج العلمنة، على الرغم من عدم تحمّسه -بأي حال من الأحوال- للوضع الأخلاقي للعالم المُعلمَن. حيث يرى أن العلمانية -عند تعريفها بأنها عملية تفقد عبرها الأفكارُ والممارساتُ والمؤسساتُ الدينية معناها الاجتماعيّ- هي نتيجة حتميّة للحداثة، التي تعني أيضًا انحسارًا لفكرة «الجماعة» (community)، ويتعيَّن تفسيرها على أنها عملية تطورية (evolutionary). فدور الدين في العالم الحديث محكوم عليه بأن يظل هامشيًّا، ويقف دوره عند حدِّ تقديم بعض السلوان لأناس هم أسرى نظام اجتماعيّ بلا روح[11]. غير أن ديفيد مارتن لا يقول بفكرة الحتمية هذه، بل ينطلق من فكرة تفكيك أسطورة العلمنة، وينتقد مقولة عالميتها، ويطرح -بدلًا من ذلك- فكرة نسبيّة هذه الظاهرة (التي تتطور -من وجهة نظره- بأشكال مختلفة، وَفْقَ عوامل من قبيل درجة التعدُّدية في كل بلد، والديانة التي ينتمي إليها أغلبية سكانها)[12].

وأخيرًا، من المهم الإشارة إلى إسهامات كاريل دوبيلير (Karel Dobbelaere)؛ لأهميتها الحيوية في تسليط الضوء على الواقع المتعدِّد الأبعاد للعلمنة، الذي يتضمّن ثلاثة مجالات مختلفة: المجال الاجتماعي (إزالة الطابع الكهنوتي laicization)، والمجال المؤسسي (التغيير الديني religious change)، والمجال الفردي (المشاركة participation). وبحسب رؤية دوبيلير، فإن فكرة العلمنة لا يمكن تطبيقها إلا على المجال الأول (أي على المجتمع)؛ وأما التغيرات التي تحدث على المستويين الآخرين فعملياتٌ ثانوية، ولا يمكن تفسيرها بأنها انحسار الدين، بل هي تعبير عن تكيُّفه مع العالم المعاصر[13].

---

(11) Wilson, *Religion in Secular Society*.

(12) Martin, *A General Theory of Secularization*.

(13) Dobbelaere, "Trend Report."

ويتضح من هذا العرض الموجز أنه لا يكاد يوجد اتفاقٌ بين العلماء والباحثين حول ما تعنيه العلمنة على وجه الدقَّة، وما إذا كانت تنطبق على مختلف مجالات الحياة المعاصرة، وكيفية تطبيقها فيها. فبعض الإسهامات السابقة شكَّكت في فكرة الاختفاء الفعلي للدين من المجال العام في أرجاء العالم، بدليلَيْن: أولهما دوام العامل الديني بكل جلاء وإصرار في كثير من سياقات البلدان النامية. وثانيهما الدور المركزي الذي لعبته الأحزاب الديمقراطية المسيحية في عملية نشر الديمقراطية في أوروبا الغربية بعد الحرب العالمية الثانية. وفضلًا عن ذلك، كان هناك جدلٌ مهمٌّ حول مزاعم «الطابع الاستثنائي» للولايات المتحدة، بوصفها سياقًا لم تكن «أطروحة العلمنة» قابلة للتطبيق فيه بحذافيرها، أو حتى حول فكرة أن مفهومَ العلمانية نفسه يشير إلى ظاهرة تمتاز بها القارة الأوروبية[14].

وعلى الرغم من ذلك، فإن فكرة أن الدين يتحوَّل بوتيرة متصاعدة إلى عاملٍ هامشيٍّ في العالم الحديث كانت تحظى بالقبول لدى معظم النُّخَب المثقفة في الكتلة الشيوعية والغرب الليبرالي. بيد أن وجهة النظر هذه باتت محلَّ شكٍّ في أواخر السبعينيات وأوائل الثمانينيات من القرن العشرين؛ إذ وقعت حينها -في مناطق مختلفة من العالم- تطوراتٌ مفاجئة توحي بعودة الدين إلى المجالَيْن العام والسياسي. ولم تشمل تلك الظاهرة الجديدة منطقة الشرق الأوسط والعالم النامي فحسب (مع قيام الثورة الإسلامية في إيران عام ١٩٧٩م، وبداية الجهاد ضد الغزو السوفيتي لأفغانستان في العام ذاته، وتولي اليمين اليهودي السلطة في إسرائيل عام ١٩٧٧م، ونشأة «حزب بهاراتيا جاناتا» في الهند عام ١٩٨٠م)، بل إنها شملت الغرب أيضًا (بظهور حركة اليمين المسيحي في الولايات المتحدة في أواخر السبعينيات من القرن العشرين)، بل شملت العالم الشيوعي أيضًا (بنشأة النقابة العمَّالية الكاثوليكية «تضامُن» Solidarność في بولندا عام ١٩٨٠م).

إلَّا أن الأوساط الأكاديمية كانت بطيئة جدًّا في الاعتراف بهذه العمليات الجديدة وتحليلها تحليلًا صحيحًا. فلم يظهر أول التقييمات الدقيقة لهذه الظاهرة

---

(14) Berger, Davie, and Fokas, *Religious America, Secular Europe?*

إلّا بعد بروزها بعشر سنوات، في كتاب بروس لورانس (Bruce Lawrence) المعنوَن «أنصار الله» (Defenders of God)[15]، ولكن بوجه خاص مع ظهور كتاب جيل كيبل (Gilles Kepel) «انتقام الإله» (La revanche de Dieu)[16]؛ نظرًا لما كان له من أصداء عالمية واسعة. فقد حلّل هذا الباحث الفرنسي ظاهرة الانبعاث الديني عالميًّا، في كلٍّ من العالم المسيحي واليهودي والإسلامي، ووضعها في إطار كونها نتيجةً لما تمخضت عنه التحولات الاجتماعية والسياسية السريعة في العالم المعاصر من عمليات تشريد وهلَع اجتماعي. ومع أن دراسة كيبل -هذا المفكر الماركسي النشأة- لا تتعارض بالضرورة مع أساسيات نظرية العلمنة، ولا تزال تفسر عودة الدين على أنها نتيجة عمليات اجتماعية واقتصادية، فإنها تبوأت مكان الصدارة في الجدل الذي أعقبها بكل مشاربه ورؤاه المختلفة. وقد تكون أهم رؤية في هذا الصدد ما قدّمه خوسيه كازانوفا في كتابه المعنوَن «الأديان العامة في العالم الحديث» (Public Religions in the Modern World)، الذي تحدث فيه صراحةً عن «قيام التقاليد الدينية باستعادة دورها في الشأن العام وتطويره، وهي التقاليد الدينية نفسها التي افترضت نظريات العلمنة والنظريات الدورية للإحياء الديني أنها قد أصبحت هامشيةً وغير ذات شأن في العالم الحديث»، وأنها «ترفض القبول بالدور الهامشي والمُخصخص الذي حدّدته لها نظريات الحداثة وكذلك نظريات العلمنة»[17].

وقد أدت أيضًا فكرة أن الدين يمكن أن يلعب دورًا حاسمًا في العالم المعاصر -لا أن يزول منه- إلى ذيوع مفهوم «الأصولية» (fundamentalism)، وهو تعبير شائع تبنّته كلٌّ من وسائل الإعلام الجماهيري، وكثير من الباحثين، في تأطيرهم لعملية عودة الدين مجددًا على الصعيد العالمي. وفي هذا السياق، يُعَدُّ كتاب

---

(15) Lawrence, *Defenders of God*.

(16) Kepel, *La Revanche de Dieu*.

(17) Casanova, *Public Religions in the Modern World*, 5.

ص١٦ من الترجمة العربية الصادرة عن «المنظمة العربية للترجمة»، بعنوان «الأديان العامة في العالم الحديث». (المراجع)

لورانس «أنصار الله» -السالف ذكره- أولَ دراسة تعترف بأن العلاقة بين ظاهرة الانبعاث الديني العالمية وبين الحداثة معقَّدة وليست أحادية المعنى. فالأصولية -في نظر لورانس- تعني ضمنيًّا رفض قيم الحداثة (أي العلمانية والتعدُّدية والنسبيَّة)، ولكن مع قبول منافعها الوسائلية (أي ابتكاراتها التقنية وأدواتها التنظيمية). وألقى لورانس الضوء أيضًا على الآثار المعقَّدة لعودة الدين، التي تُعَدُّ أيضًا ردَّ فعل من مجموعات اجتماعية (social groups) هُمِّشت النُّخب العلمانية هوياتها[١٨]. وقد طُوِّرت دراسة هذه الموضوعات في السنوات اللاحقة ضمن «مشروع الأصولية» (*Fundamentalism Project*)، وهو مشروع علمي متعدِّد التخصُّصات واسع النطاق ترعاه جامعة شيكاغو، أثمر سلسلة كتب في خمس مجلدات. واقترح مُحررو هذه السلسلة تعريفًا للأصولية من تسع نقاط، تنصبُّ النقطة الأولى منها على الاستجابة لتهميش دينٍ ما، مقابل «أديان أخرى، و/ أو جماعات عِرقية، [وهو تهميش] من جانب سلطة علمانية (إمبريالية أو محلية) تسعى إلى علمنة المجال المقدَّس وتحديده، أو من جانب توليفة متنوعة من تلك القوى»[١٩]. وخلاصة القول أنه على الرغم من أن الأدبيات المتصلة بعودة الدين والأصولية الدينية بالغةُ التعقيد، ولا يمكن سبرُ أغوارها هنا على نحو مناسب[٢٠]، فإن لها أهميةً خاصةً؛ وذلك لكونها تطرح تساؤلين حول نقطتَين حيويتَين بالنسبة إلى تحليل العلاقة بين الدين والسياسة: هل يتوافق وجود الدين في المجال العام مع الحداثة والتعدُّدية والديمقراطية؟ وهل بوسعنا اعتبار الدين عاملًا أوليًّا في العمليات الاجتماعية والسياسية؟ أم أنه مجرَّد بنية فوقية للظواهر الاجتماعية-الاقتصادية الأساسية؟

---

(18) Lawrence, *Defenders of God*.

(19) Almond, Sivan, and Appleby, "Fundamentalism: Genus and Species," 405–8.

(٢٠) لمراجعة أهم المقاربات المنهجية ذات الصلة بهذا الموضوع، انظر:

Ozzano, "A Political Science Perspective on Religious Fundamentalism"; Ozzano, *Fondamentalismo e democrazia*.

ومع بداية الألفية الثالثة، اهتمّ المنظرون السياسيون -على الصعيد المعياري- بهذه الأسئلة عند تقويم مقبولية الدين والحجج الدينية في المجال العام للديمقراطيات المعاصرة[21]. وفي هذا السياق، سعى جون رولز (John Rawls) إلى الإجابة عن سؤال «كيف يمكن للمواطنين المتدينين أن يكونوا أعضاء أولياء في مجتمع ديمقراطي؟»[22]، بإشارته إلى «إمكانية إدخال المبادئ العقلانية الشاملة -دينية كانت أو غير دينية- في النقاش السياسي العام في أي وقت، شريطة أن تُقدَّم في الوقت المناسب، وفي صورة حجج سياسية ملائمة وكافية لموازرة ما يقال إن تلك المبادئ الشاملة المطروحة للنقاش تنادي به أيًّا كان؛ لا باعتبارها حججًا نابعةً من تلك المبادئ الشاملة وحدها»[23].

وهذا التوجيه إلى ترجمة المبادئ الشاملة -من شاكلة المبادئ الدينية- إلى مسوغات سياسية هو ما سمّاه رولز «الشرط» (proviso). وعند يورغن هابرماس (Jürgen Habermas) وجهة نظرٍ أخرى. فعلى الرغم من انطلاقه في تحليله الفلسفي من منظور ماركسيّ بحت تؤاق إلى زوال الدين، أو توجُّهه -في بعض كتبه التي صدرت لاحقًا- إلى اعتباره مسألة خاصة، نجده قد انفتح في آخر مرحلة من مساره البحثي على الدور العام للعامل الديني في الديمقراطيات المعاصرة[24]. وقد أشار في كتابه «بين المذهب الطبيعي والدين» (*Between Naturalism and Religion*) -على وجه الخصوص- إلى وجوب «السماح [للمتدينين] بالتعبير وتبرير قناعاتهم بلغة دينية، حتى إذا لم يكن بالإمكان إيجاد [ترجمات] علمانية لها»[25]، بل إنه وصل إلى حد التأكيد على وجود حدود للعقلانية العلمانية، وأن بوسع العقل الحديث أن يتعلّم من العقل الديني. بل إن هابرماس شكّك -في

(٢١) للاطلاع على مراجعة شاملة للجدل المتعلق بهذا الموضوع، انظر:

Bardon et al., *Religious Pluralism*.

(22) Rawls, "The Idea of Public Reason Revisited," 781.

(23) Rawls, 784.

(24) Portier, "Religion and Democracy in the Thought of Jürgen Habermas."

(25) Habermas, *Between Naturalism and Religion*, 130

مؤلفاته اللاحقة- في فكرة العلمانية ذاتها، وطرح مفهوم «المجتمع ما بعد العلماني» (post-secular society) و«العقل ما بعد العلماني» (post-secular reason)، الذي «انبثق من عملية تعلم جُوَّانيّة في التقليد التنويري، ووصل إلى نبذ دعواه الإحاطةَ بكل أشكال ما هو صحيح وذو قيمة، وبات على استعدادٍ لقبول كل ما يمكن أن يتعلَّمه من الدين»[26]. وفي هذا السياق، تصبح كيفية بناء المطالب السياسية أمرًا حاسمًا أيضًا. وقد سلطت شانتال موف (Chantal Mouffe) الضوء -بوجه خاص- على حقيقة أن المسائل السياسية المرتبطة بالدين تُصاغ عادةً بلغةٍ تستعصي على القياس (لا محل فيها لإمكانية الحلول الوسط)، وهو ما يتعارض مع المقاربة الفردانية والعقلانية التي تهيمن على الفكر الليبرالي[27].

وبالطبع، فإن وجهات النظر هذه لا تشكِّك في مفهوم العلمنة فحسب، بل في فكرة الحداثة ذاتها، بوصفها عملية خطيّة لها معنى واحد وطريق واحد. وقد نحا شموئيل أيزنشتات (Shmuel Eisenstadt) هذا المنحى الفكري بطرح فكرته عن «الحداثات المتعدِّدة» (multiple modernities) التي تنظر إلى العالم المعاصر «باعتباره سردية لتشكيل برامج ثقافية متعدِّدة وإعادة تشكيلها بصورة مستمرة»، حيث «لا يُعَدُّ نموذج الحداثة الغربي هو النموذج 'الصحيح' الوحيد»[28]. وقاد التفكير على هذا النحو إلى إدراك أنه لا يلزم بالضرورة النظر إلى العلمنة نفسها على أنها عملية أحادية المعنى، لكون كل منطقة وكل ثقافة لها دوافع وتطورات فريدة خاصة بها. ومن هنا برز مفهوم «العلمانيات المتعدِّدة» (multiple secularities)، مع ملاحظة أن عمليات العلمنة تتطوَّر بشكل يختلف باختلاف السياق الجغرافي أو الثقافي وباختلاف الأزمنة أيضًا، ليمثِّل نقدًا موجهًا لأدبيات العلوم الاجتماعية المُتشبِّعة -عادةً- بأفكار ومفاهيم غربية أو مسيحية أو بهما معًا[29].

---

(26) Ferrara, "The Separation of Religion and Politics in a Post-Secular Society," 83.

(27) Mouffe, *On the Political*; Mouffe, *Agonistics*.

(28) Eisenstadt, "Multiple Modernities," 2–3.

(29) Burchardt, Wohlrab-Sahr, and Middell, *Multiple Secularities beyond the West*; Asad, *Formations of the Secular*.

ويكشف استعراض هذا الجدل -بكل وضوح- حقيقة أن كلًّا من مفهومَي الدين والعلمنة هما مفهومان متعدِّدا الأبعاد، يمكن تطبيقهما بطرائق مختلفة في مجالات الحياة الإنسانية المختلفة. ويغدو ذلك الوضع أشدَّ تعقيدًا حين ننتقل من علم الاجتماع إلى العلوم السياسية، ونضيف إلى النموذج رافدًا سياسيًّا. وكما بيَّن لوقا أوزانو وألبيرتا جيورجي، فبالإمكان تحديد ثلاثة معانٍ بديلة متمايزة لمجالات تأثير العلمنة (رغم ما قد يكون بين هذه المعاني من تداخُل وتشابك أحيانًا)، أولها: عملية علمنة المجال السياسي (التي تتضمَّن فصلًا بين الكنيسة والدولة، وحرية الاعتقاد الديني لكل المواطنين)، وثانيها: علمنة المجال الديني (التي تتضمَّن تغيرًا داخل الطوائف الدينية وتطورًا في هوياتها وتنظيمها وعلاقاتها مع العالم)، وثالثها: علمنة المجال الاجتماعي (مما يشي بتحويل المجتمعات الدينية إلى جماعات فرعية متخصِّصة، وتقليص دور الدين في مجريات حياة الناس اليومية)[٣٠].

وعلاوة على ما سلف، فإن فهم دور كلٍّ من الدين والعلمانية في السياسة يقتضي -كما بيَّن جيفري هاينز- التمييز بين الأوجه المختلفة للظاهرة الدينية، «وأولها: الدين من منظور كونه بنيةً أفكارٍ ورؤى (أي الدين بوصفه لاهوتًا وقانونًا أخلاقيًّا)، وثانيها: الدين بوصفه نوعًا من التنظيم الرسمي (الكنسي الإكليريكي مثلًا)، وثالثها: الدين باعتباره مجموعةً اجتماعيةً (الحركات الدينية مثلًا)»[٣١]. ولكل وجه من أوجه الدين المختلفة هذه أشكالُ تأثيرٍ شديدة التباين على النظام السياسي. وفضلًا عن ذلك، فإن تأثير الدين -كما أوضح جوناثان فوكس (Jonathan Fox)- يمكن أن يحدث عبر قنوات مختلفة، تشمل صانعي السياسة ذوي التوجُّه الديني، والقاعدة الانتخابية المتدينة، إما باعتباره مصدرًا للشرعية أو سببًا للصراع[٣٢]. ومما يزيد هذه النقطة وضوحًا أن بالإمكان -إمبيريقيًّا- اكتشاف أنماط شديدة الاختلاف

(30) Ozzano and Giorgi, *European Culture Wars and the Italian Case*.

(31) Haynes, "Religion, Secularization and Politics," 710.

(32) Fox, "Religion as an Overlooked Element of International Relations"; Fox and Sandler, *Bringing Religion into International Relations*.

للتفاعل بين الدين والسياسة في الديمقراطيات المعاصرة. فعلى سبيل المثال، ومع اقتصار هذا العرض على الغرب، بوسعنا العثور على حالاتٍ ذات تأثيرٍ دينيٍّ قويٍّ فيما يتعلّق بالقيم مع فصلٍ مؤسسيٍّ صارم (كما هو الحال في الولايات المتحدة)، وحالاتٍ توجد فيها كنيسة وطنية، ولكنها ذات تأثيرٍ بالغ الضآلة فيما يتعلّق بالقيم (كما هو الحال في الدنمارك)، وحالاتٍ ذات تأثيرٍ لكلٍّ من القيم والمؤسسات (كما هو الحال في إيطاليا واليونان)[٣٣]. وسوف نفصل هذه القضايا في المحور التالي، مع التركيز تركيزًا خاصًّا على الدراسات والجدل حول دور الدين في الديمقراطيات المعاصرة وفي عمليات التحول الديمقراطي.

الأديان والديمقراطية والتحوُّل الديمقراطي

إن القبول الواسع النطاق لنموذج العلمنة من جانب علماء الاجتماع، فيما يتعلّق بدراستهم للديمقراطية والدمقرطة، يَشي بالطبع بأنهم غالبًا ما أهملوا دور الدين في عمليات التحول الديمقراطي. والواقع أننا لو نظرنا في أمهات الدراسات التي تتناول موضوع التحول الديمقراطي، فسنرى أن مؤلفيها تعمّدوا التركيز إمّا على العوامل الاجتماعية-الاقتصادية[٣٤]، وإمّا على العلاقات بين الطبقات الاجتماعية[٣٥]؛ بينما كان دور الدين يناله غالبًا الإهمال أو يُوصَم بأنه سلبيٌّ تمامًا. وانبثق من هذا الموقف الفكري أطروحة ما يُسمّى «الاستثنائية الغربية» (Western exceptionalism) القائمة على رؤية نظرية لتوجُّهٍ يفترض أن الديمقراطية لم تتطور على نحوٍ كامل إلّا في أوروبا والدول الأنجلو-سكسونية، لكونها -بزعمهم- هي

(33) Madeley, "A Framework for the Comparative Analysis of Church–State Relations in Europe"; Fox, *Political Secularism, Religion, and the State.*

(34) Lipset, *Political Man. The Social Bases of Politics*; Huntington, *The Third Wave*; Przeworski et al., *Democracy and Development*; Dahl, *Polyarchy*; Boix and Stokes, "Endogenous Democratization."

(35) Moore, *Social Origins of Dictatorship and Democracy*; Reidon, *Citizens, Elections, Parties*; Rustow, "Transitions to Democracy."

المناطق الوحيدة التي حقّقت عملية العلمنة بنجاح. ووفق هذا المنظور، فإن ما أضفى على البلدان الأنجلو-سكسونية هذا الطابع الفريد فيما يتعلّق بالتحول الديمقراطي هو «الليبرالية الدستورية... الساعية إلى حماية الاستقلال الذاتي والكرامة للفرد في مواجهة الإكراه، أيًا كان مصدره: الدولة أو الكنيسة أو المجتمع»[٣٦]. ولم يقتصر النقد الذي تلقّته وجهة النظر هذه على علماء اجتماع غير غربيين فحسب، بل من مفكرين غربيين لهم وزنهم العلمي الكبير، مثل ستيبان الذي يشن أنها تقوم على «تفسير خاطئ» للواقع، مرتبط بذرائع معيارية ترمي إلى استبعاد الدين من المجال العام، وبالفرضية القائلة بأن للديمقراطية شروطًا تأسيسية فريدة، وكذا بتقديس «الجدار الفاصل» بين الكنيسة والدولة في الغرب، الذي هو مجرّد وَهْم غالبًا[٣٧].

واقترح ستيبان نفسه فكرةً بديلةً مختلفةً للفصل بين السياسة والدين (وهي فكرة لا تتضمّن إقصاء الدين من المجال العام)، تكون أكثر انفتاحًا على إمكانية تطوير الديمقراطية وإقامتها خارج الغرب المسيحي؛ وذلك عندما نحتَ مفهوم «التسامحان التوأم» (twin tolerations). إذ يرى ستيبان أنه «يجب ألّا يكون للمؤسسات الدينية امتيازات دستورية تتيح لها فرض سياسات عامّة على الحكومات المنتخبة ديمقراطيًا» مع تمكينها في الوقت نفسه من «نشر قيمها علانيةً في المجتمع المدني، وأن تكفُل منظمات وحركات في المجتمع السياسي»[٣٨]. ويُسمّي دانيال فيلبوت (Daniel Philpott) هذا الترتيب المؤسسي بحالة «التمايز التوافقي» (consensual differentiation case) (المتسمة بالاستقلال الذاتي عبر الاتفاق المتبادل «بين الكيانات الدينية ومؤسسات الدولة، في السلطة القانونية المؤسّسة لكلٍّ منهما»)[٣٩]. ويتناقض هذا النوع من الترتيب -في رأي خوان خوسيه لينتس (Juan José Linz)- مع الحالات المتصفة بالفصل العدائي بين الكنيسة والدولة،

(36) Frisch and Hofmann, "Power or Justice?" 333.

(37) Stepan, "Religion, Democracy, and the "Twin Tolerations.""

(38) Stepan, 39.

(39) Philpott, "Explaining the Political Ambivalence of Religion," 506–7.

أو بتعبير أحمد كورو (Ahmet Kuru)، مع حالات العلمانية الحازمة (assertive) غير السلبية (passive). وتتسم هذه الحالات من العلمانية بعمليات علمنة تفرضها السلطات السياسية من أعلى إلى أدنى، لا تتناغم بالضرورة مع عملية التحول الديمقراطي، وقد تسفر في بعض الحالات عن قيام أنظمة حكم سياسية تتسم بتقديس السلطات والأيديولوجيات والشعائر العلمانية، التي تُعَدُّ «ديانةً سياسيةً» (political religion)[(٤٠)].

وقد انصبَّت دراستنا حتى الآن على مناقشة دور الدين -بوصفه أحد صنوف النشاط الإنساني- في الممارسة السياسية والمجال العام. إلّا أن العقود الأخيرة شهدت بروز نقاشاتٍ لا تزال محلّ اهتمام كبير، حول موقف أديان معيّنة من الديمقراطية، سواء كان موقفًا معاديًا أو مناصرًا. ويميل الباحثون المشاركون في هذه النقاشات -على ما بينهم من خلافات- إلى الإجماع على فكرة أن تأثير الدين في السياسة والمجتمع، ومن ثَمّ في الديمقراطية وعمليات التحول الديمقراطي، ليس تأثيرًا أحادي المعنى، بل هو قابل للتغيير، حسب قيم كل ديانة بعينها وخصائصها الأخرى.

وتطرح المجموعة الأولى من الباحثين المتبنّين لهذا الرأي فكرة «جوهرية» (essentialist) عن الأديان، فحواها أن كل ديانة تتضمّن منظومةً من المعتقدات والأحكام والصور الإدراكية للمجتمع، يمكن أن تكون مواتيةً للديمقراطية بدرجة ما، وتميل لعدم التغير أو التطور في الزمان والمكان. وواقع الأمر أنه على الرغم من إدراك هذه المجموعة -في بعض الحالات- أن الأديان لا يمكن أن تُعَدَّ متجانسة تمامًا، فإنهم يرون أن كل ديانة تتّسم بـ «معتقدات جوهرية» (core beliefs)، تمثّل القاسم المشترك لكل نسخها، على الرغم مما بينها من اختلافات. ويرتّبون على ذلك قولهم إن تأثير كل ديانة -إيجابيًا كان أو سلبيًا في الديمقراطية- في أغلب

---

(40) Linz, "The Religious Use of Politics and/or the Political Use of Religion: Ersatz Ideology versus Ersatz Religion"; Kuru, "Passive and Assertive Secularism"; Gentile, "Political Religion".

الأحوال أمرٌ محدَّد سلفًا ومحتوم. وقد تشكَّلت وجهة النظر هذه -في أول أمرها- في صيغة أطروحة ما يُسمَّى «الاستثنائية البروتستانتية». ووفق هذه الأطروحة، فإن الأخلاق البروتستانتية (كما وصفها فيبر في دراسته الشهيرة عن البروتستانتية وميلاد الرأسمالية)[41]، هي أو بعض السمات الأخرى للمسيحية البروتستانتية مرتبطةٌ -على نحو لا انفصام له- بتطور كلٍّ من الرأسمالية الحديثة والحقوق السياسية والمدنية، التي تجعل إيجاد الديمقراطية التمثيلية في عداد الأمور الممكنة. ويقدِّم ستيف بروس (Steve Bruce) -على سبيل المثال- قائمةً تتضمَّن سمات عديدة للبروتستانتية، يفترض أنها مواتيةٌ لتطوُّر الديمقراطية، من قبيل حزبيتها (factionalism)، وتركيبتها المثمرة الجامعة بين الفردانية (individualism) والمجتمعية (communitarianism)، وتشجيعها لمحو الأميَّة[42].

واعتاد المناصرون الأوائل لأطروحة «الاستثنائية البروتستانتية» -لا سيما في الولايات المتحدة- المقارنةَ بين البروتستانتية والكاثوليكية، التي صُوِّرَت على أنها غير ملائمة للديمقراطية، بسبب ما يزعمه هؤلاء من افتقارها إلى القيم البروتستانتية سالفة الذكر، وبسبب «الولاء المزدوج» المزعوم لدى الكاثوليك: الولاء لكلٍّ من الدولة الديمقراطية وبابا روما (وهو موقف ناجم أيضًا عن التوجُّه الملتبس الذي اتخذته الكنيسة الكاثوليكية تجاه الديمقراطية حتى منتصف القرن العشرين). بيد أن هناك دراساتٍ جديدةً -منذ النصف الثاني من القرن العشرين- تسلط الضوء على الدور الذي لعبته الكنيسة الكاثوليكية في عملية التحول الديمقراطي في دول جنوب أوروبا وأمريكا اللاتينية[43]، مما قاد إلى بروز أطروحة ما يُسمَّى «الاستثنائية المسيحية» (Christian exceptionalism)، التي تؤكِّد على أن المسيحية ككل (أو الغرب

(41) Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism.*

(42) Bruce, "Did Protestantism Create Democracy?"

(43) انظر على سبيل المثال:

Huntington, *The Third Wave*; Mainwaring, *Christian Democracy in Latin America*; Lane, Monaldier, and Rosenblatt, "Religious Parties in Chile."

المسيحي، على الأقل) لها خصوصيتها المواتية للديمقراطية[44]. إلا أن باحثين آخرين يشككون في هذه المقولة، من بينهم -على سبيل المثال- بروس[45] الذي يسلط الضوء على ما بداخل المسيحية من اختلافات، فيما يكشف ستيبان[46] التقاليد السلطوية والتوجُّه السكوني (quietist)، التي يبدو أنها مرتبطةٌ بالأرثوذكسية الشرقية.

ومن جهة أخرى، تُعَدُّ البوذية أيضًا ديانةً من الديانات غير المسيحية التي تُوصَم عادةً بـ «السكونية» (مع أن الباحثين المُحلِّلين لما تُسمَّى بالحركات «البوذية المشاركة» (engaged Buddhism) في جنوب شرق آسيا، على استعدادٍ لتحدي هذه المقولة)[47]، بينما يشير آخرون إلى إمكانية أن يكون استقرار الديمقراطية الهندية مرتبطًا بالتقاليد الدينية الهندوسية (وتعدُّديتها المشابهة إلى حدٍّ ما لنظيرتها البروتستانتية، مع مراعاة مقتضيات اختلاف الحال)[48]. وأما الأديان الأخرى، فإن كثيرًا من الباحثين يرون أنها غير مواتية للديمقراطية. وذلك هو الوضع بالنسبة إلى الكونفوشيوسية[49]، وبالنسبة إلى الإسلام، على وجه الخصوص، وهو الذي استأثر بقدرٍ كبيرٍ من النقاش الراهن حول الدين والديمقراطية. وقد أدَّى تشكيكُ كثيرٍ من الباحثين في التوافق بين الديمقراطية والإسلام -بوجه خاص- إلى طرح البعض مقولة «الاستثنائية الإسلامية» (Muslim exceptionalism) التي تدور حول فكرة الزعم أن الإسلام أقلُّ من الأديان الأخرى توافقًا مع الديمقراطية. وبالنظر لخصوصية ومدى الجدل الدائر حول العلاقة بين الإسلام والديمقراطية، فسوف نخصّه بمراجعة شاملة في الفصل التاسع.

وعلى العكس من مؤلفات المفكرين القائلين بأن لكل دينٍ جوهرًا لا يتغيَّر (essentialists)، فإن إمكانية تغيُّر الأديان هي مدار منظومة أخرى من

---

(44) Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*.

(45) Bruce, "Did Protestantism Create Democracy?"

(46) Stepan, "Religion, Democracy, and the "Twin Tolerations."

(47) Harris, *Buddhism and Politics in Twentieth-Century Asia*.

(48) Anderson, "Does God Matter, and If So Whose God? Religion and Democratization."

(49) Fukuyama, "Confucianism and Democracy."

المقارَبات المنهجية، باقتراض أن موقف التقاليد الدينية تجاه السياسة ليس ثابتًا، بل يتأثّر بالمسارات التاريخية وبالسياقات الاجتماعية؛ ومن ثَمَّ من الوارد أن تتغيّر هذه التقاليد عبر الزمان والمكان. ويرتكز هذا التصور النظري بالأساس على مفهوم «التعدُّد المشارب في الديانة الواحدة»، مما يوجب علينا -بتعبير ستيبان- «تَوخّي الحذر من افتراض أن أيّ عقيدة دينية تكون مناصرةً للديمقراطية أو مناهضةً لها بشكل مُطلَق»[50]. ومن هذا المنظور «فإن فكرة أن الاعتقاد الديني يمكن أن يمثِّل أمام نوع معيَّن من السياسة -وهو الديمقراطية- عقبةً يستحيل تخطيها، غدت فكرةً غيرَ مسلَّم بها، على أساس أن الأديان كافَّة تحتاج إلى تفسير، لتحديد معناها في سياقات معيَّنة. وبهذا المنطق، فالمعتقد الديني مشروط سياسيًّا واجتماعيًّا، لا يُحدِّد ولا يستطيع أن يقرِّر أو يصف نوعًا معيَّنًا من السياسة»[51].

وتؤيِّد أيضًا بيبا نوريس (Pippa Norris) ورونالد إنغلهارت (Ronald Inglehart) وجهة النظر هذه الناقدة لكلٍّ من المقارَبات الجوهرية والتفسيرات الحرفية للأديان، القائمة على قراءة كتبها المقدَّسة، وليس على تجلياتها السياسية؛ حيث يقرران أن العديد من الدراسات عن العالم الإسلامي «تحمل اعتراضًا على فكرة وجود ثقافة إسلامية واحدة، وتشير إلى وجود خلافاتٍ كائنة بالفعل بين المسلمين، وتباينات جوهرية بين مليار مسلم يعيشون في دول إسلامية متنوعة... فمنهم الراديكالي والمعتدل، ومنهم التقليدي والحداثي، ومنهم المحافظ والليبرالي، ومنهم المتشدِّد والمعتدل»[52].

إن فهم طبيعة عمل «تعدُّد المشارب»، وكيف لها أن تصبح أساسًا للعلاقة بين الدين والسياسة في سياقٍ بعينه، يثبت أيضًا مدى نجاعة مفهوم «اللاهوت السياسي»

(50) Stepan, "Religion, Democracy, and the 'Twin Tolerations,'" 44.

(51) Bromley, "Islamic Exceptionalism—Myth or Reality?" 333; Minkenberg, "Democracy and Religion."

(52) Norris and Inglehart, *Sacred and Secular*, 136.

(political theology)[٥٣]، الذي بلوره فيلبوت وعرّفه بأنه «منظومة الأفكار التي تتبنّاها جهة دينية ما حول السلطة السياسية الشرعية». فهذا المفهوم يؤكّد -أولًا- على فكرة إمكانية وجود تفسيرات متعدّدة للقانون الديني، حيث إن «أتباع دين ما قد يلتقون على بعض مبادئ اللاهوت السياسي»، بينما «تلتقي فصائل أو جماعات معيّنة منهم على طائفة أخرى من مبادئه». وبالإضافة إلى ذلك، فاللاهوتات السياسية قد تتغيّر وتتطوّر، حيث إنها لا تتأثّر «بالتعاليم القديمة التكوينية فحسب، بل بالتطور التاريخي، وبظروف الزمان والمكان»، وبنشاط المفكرين والمنظّرين الأيديولوجيين، حتى من العهود الماضية[٥٤].

وبينما يعود التبنّي الراهن لمقولة إمكانية تغيُّر تقليد دينيّ ما -غالبًا- إلى الرغبة في الدفاع عن الإسلام في مواجهة أطروحة «الاستثنائية الإسلامية»، يبدو أن هذه المقولة باتت محلَّ قبول حتى لدى بعض المفكرين القائلين بأن لكل دينٍ جوهرًا لا يتغيّر، وذلك حين يتعلّق الأمر بالمسيحية. وهذا هو الحال بالنسبة إلى صمويل هنتنغتون (Samuel Huntington)، الذي يرى في كتابه «صدام الحضارات وإعادة صياغة النظام العالمي» (*The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*) -على ما يبدو- أن تقاليد كل دينٍ هي معطًى ثابتٌ، وهي إمّا أن تكون مواتيةً للديمقراطية أو غير مواتية لها على نحوٍ لا محيد عنه[٥٥]. إلّا أنه في كتابه «الموجة الثالثة» (*The Third Wave*) يبدو أكثر انفتاحًا على إمكانية حدوث تغيُّر داخل التقاليد الدينية، على الأقل إذا نظرنا في تقييمه لدور الكنيسة الكاثوليكية في عملية التحول الديمقراطي في جنوب أوروبا وأمريكا اللاتينية، على الرغم من مواقف الفاتيكان (The Vatican) السابقة المناهضة للديمقراطية[٥٦].

---

(٥٣) يرجع الفضل في رواج مفهوم «اللاهوت السياسي» إلى كارل شميت (Carl Schmitt) بالأساس، من خلال كتابه المعنون بالاسم ذاته، والصادر عام ١٩٣٤.

(54) Philpott, "Explaining the Political Ambivalence of Religion," 507–8.

(55) Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*.

(56) Huntington, *The Third Wave*.

وعلى الرغم من أن النقاشات السابقة المتعلّقة بمسألة التوافق بين الأديان والديمقراطية لا تزال نقاشاتٍ نظريةً إلى حدٍّ كبير، فإن الجدل الراهن -في المقابل- ينحو صوب الاتصاف بالطابع العملي بدرجة أكبر فيما يتعلّق بالأحزاب الدينية التوجُّه، وبفرصة قبولهم أو عدم قبولهم أطرافًا شرعية في اللعبة الديمقراطية. وهذا النقاش على وجه التحديد هو مدار البحث في المحور التالي (وسيكون أيضًا النقطة البحثية المحورية في الفصل التاسع فيما يخص الإسلام).

الدين والسياسة الحزبية

لم تكن دراسة دور الدين في الأحزاب السياسية والسياسة الحزبية استثناءً من السياق السابق وصفه، والمُستلهَم من معطيَيْن: «أطروحة العلمنة»، والارتياب الواسع النطاق في الفاعلين ذوي التوجُّه الديني. ونتيجةً لذلك، تقاعس علماء السياسة عن الانخراط في تحليلٍ مقارنٍ معمقٍ للدور الذي يلعبه أولئك الفاعلون عامّة، وللدور الأحزاب الدينية التوجُّه بالأخصّ، في عمليات التحول الديمقراطي. ولم يسدّ هذه الفجوة جزئيًّا إلا بعض الدراسات الحديثة[٥٧].

وعلاوة على ذلك، فإن الأحزاب ذات الهوية الدينية صمدت في مواجهة وَصْمة التشويه السلبي لها. وكما سلفت الإشارة في مقدمة هذه الدراسة، فإن نانسي روزنبلوم (Nancy Rosenblum) أعادت التذكرة بوجهة النظر هذه بشكل فعّال، بقولها إن الأحزاب الدينية لم يُنظَر إليها -غالبًا- على أنها أحزابٌ حقيقية، بل عُدَّت «انتهازية وغير مُخلِصة للديمقراطية الانتخابية... وتُتَّهم بكونها أيديولوجيةً بلا هوادة، ومتشدّدة بلا متسع للحلول الوسط، ومُتطرّفة، فضلًا عن كونها معاديةً للحداثة، وسلطويةً داخليًّا وخارجيًّا. وهي تُعَدُّ سلبيةً

(57) Künkler and Leininger, "The Multi-Faceted Role of Religious Actors in Democratization Processes"; Toft, Philpott, and Shah, *God's Century*; Brocker and Künkler, "Religious Parties Revisiting the Inclusion-Moderation Hypothesis—Introduction"; Ozzano and Cavatorta, *Religiously Oriented Parties and Democratization*; Haynes, *Routledge Handbook to Religion and Political Parties*.

بالنسبة إلى التحول الديمقراطي، على وجه الخصوص، بسبب ما يُزعَم من أن «رؤيتها الطائفية» تحبِّذ عدم الاستقرار السياسي[٥٨]. وبتعبير آخر، فإن «السياسة التي ترتكز على المقدَّس يُنظَر إليها -عادةً- على أنها مناقضةٌ للديمقراطية الليبرالية»[٥٩]. وقد عانت الأحزاب السياسية الكاثوليكية وَصْمةَ التشويه هذه بالفعل فيما بين أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، حينما جرى التشكيك في مؤهلاتها الديمقراطية، بدعوى عدم التناغم بين مشاركتها في الديمقراطية وولائها للفاتيكان. وقد خضعت هذه الرؤية -كما أسلفنا القول- للمراجعة، بعد قيام الدليل على وجوب ذلك، في ضوء الدور الذي لعبته الأحزاب الديمقراطية المسيحية في عملية التحول الديمقراطي في أوروبا الغربية وفي أمريكا اللاتينية[٦٠].

وعلى النقيض من ذلك، فإن هذا الإحساس بالريبة قد بلغ ذروته الآن بالنسبة إلى الأحزاب الإسلامية، التي ينظر إليها كثيرون على أنها أحزابٌ معادية للنظام[٦١]، وخطرةٌ على الاستقرار الديمقراطي وعلى الحقوق المدنية (خاصةً فيما يتعلق بحقوق المرأة والأقليات الدينية). ويؤدي هذا التصور عادةً -كما سنبيِّن في الفصل التاسع من هذا الكتاب- إلى ظاهرة إقصاء الأحزاب الإسلامية من كثير من النُّظُم السياسية، وإلى اضطهاد المتشدِّدين الإسلاميين، بوتيرة ليست نادرة، بسبب أفكارهم لا أكثر. وقد وصفت جيليان شويدلر (Jillian Schwedler) هذه الظاهرة بأنها «مفارقة» مشاركة الإسلاميين في الانتخابات، مع تبرير ظاهرة الإقصاء، بل حتى وضع قيود على الديمقراطية، بذريعة «الخوف من احتمال أن تأتي الانتخابات

(58) Rosenblum, "Religious Parties, Religious Political Identity, and the ColdShoulder of Liberal Democratic Thought," 42.

(59) Tepe, *Beyond Sacred and Secular*, 1.

(60) Kalyvas, *The Rise of Christian Democracy in Europe*; Huntington, *The ThirdWave*; Luna, Monestier, and Rosenblatt, "Religious Parties in Chile"; Gill, *Renderingunto Caesar*; Mainwaring, *Christian Democracy in Latin America*.

(61) Sartori, *Parties and Party Systems*.

الديمقراطية بنظام معادٍ للديمقراطية إلى سدَّة الحكم»(٦٢). وتلاحظ شـويدلر(٦٣) أنه -مع ذلك- ليس هناك دليلٌ إمبيريقيٌّ على أن ثمة أحزابًا دينية فازت في انتخابات ديمقراطية، ثم أقامت نظامَ حكمٍ غيرَ ديمقراطيّ؛ بل هناك -على العكس- حالات كثيرة لتخريب قوى علمانية للديمقراطية، مع كون هدفها الرسمي المُعلَن هو حماية علمانية الدولة وحقوق المواطنين.

ويبدو أنه قد تبلورت وجهتا نظرٍ بخصوص هذه القضية. فمن جهة، ينظر بعض العلمانيين بعينِ الريبة للأحزاب الدينية التوجُّه كافةً، حتى لو كانت معتدلة، بدعوى أنها ربما تكون تخفي «أجندة خفيّة» ترمي إلى إقامة نظام حكم ثيوقراطيّ، بينما تتظاهر باحترام القيم الديمقراطية. في المقابل، واستنادًا إلى فكرة «تمدُّد المشارب في الديانة الواحدة»، هناك فريق آخر من العلماء على قناعة بإمكانية وجود أحزاب معتدلة دينية التوجُّه، بل حتى الأحزاب الراديكالية يمكن أن تدخل في عملية تحوُّل تقودها إلى الاعتدال، وتصبح لاعبًا شرعيًّا في السياسة الديمقراطية. ومنبعُ هذه الفكرة هو الأدبيات التي تتناول عملية اعتدال الأحزاب الشيوعية (communist) في أوروبا الغربية، وتحوُّلها إلى أحزاب ديمقراطية اجتماعية (social-democratic)(٦٤). وتوحي هذه الفكرة -وفقًا للتصنيف الذي تبنَّاه في هذا الكتاب للأحزاب الدينية التوجُّه، وتَصِفه في الفصل الثالث- بحدوث تطوُّر من نمط الحزب «الأصولي» إلى نمط الحزب «المحافظ». وتوجد حاليًا عدّة دراسات تستخدم هذا الإطار المنهجي في تحليل الأحزاب الديمقراطية المسيحية، ودورها في عملية التحول الديمقراطي في أوروبا الغربية(٦٥)، فضلًا عن عددٍ يسير من المحاولات البحثية المهمة الرامية إلى المقارنة بين أحزاب تستلهم فكرها من

---

(62) Schwedler, "A Paradox of Democracy?" 25.

(63) Schwedler, "A Paradox of Democracy?"; Schwedler, *Faith in Moderation*.

(64) Ishiyama "Communist Parties in Transition"; Berman, "Taming Extremist Parties."

(65) Kalyvas, *The Rise of Christian Democracy in Europe*; Warner, "Christian Democracy in Italy."

تقاليد دينية مختلفة(٦٦). ومع ذلك، فإن معظم الدراسات الحديثة في هذا الموضوع تتمحور حول الأحزاب الإسلامية(٦٧).

يمكن تعريف «عملية الاعتدال» (moderation) -بتعبير شويدلر- بأنها «عملية تغيير يمكن وصفها بأنها حركة على مسار متدرّج من الراديكالية إلى الاعتدال، تكافئ الزيادةُ في الاعتدال مقدارَ التحرُّك عليه في الاتجاه المضاد للممارَسات الأكثر إقصائيةً (من تلك النوعية التي ترى أن المنظورات البديلة كافةً غير شرعية، وخطيرة بالتبعية)»(٦٨). وهنا يرد السؤال: كيف يمكن تفصيل هذا المفهوم؟ ترى غونَش مراد تززغر (Güneş Murat Tezcür) أن بالإمكان تفكيك هذا المفهوم إلى بُعدَيْن مختلفَيْن: الاعتدال الأيديولوجي، ويمكن تعريفه بأنه عملية يتبنَّى عبرها الفاعلون السياسيون أفكارًا لا تتعارض مع مبادئ السيادة الشعبية، والتعدُّدية السياسية، وتقييد سلطة الدولة التعسُّفية. ويقتضي ذلك -في معظم الأحوال- توسيعًا مستمرًا لحدود العمل السياسي المتناغم والمبرَّر داخليًا. والاعتدال السلوكي، وهو متعلِّق بتكييف استراتيجيات انتخابية تصالُحية وغير صدامية، تسعى إلى تسوية تساوُمية وسلمية للمنازعات، وذلك على حساب الاستراتيجيات غير الانتخابية التحريضية والصدامية، التي قد لا تكون عنيفةً بالضرورة، ولكن قد تتضمَّن أفعالًا مثيرة للجدل(٦٩).

---

(66) Kalyvas, "Commitment Problems in Emerging Democracies"; Tepe, "Moderation of Religious Parties"; Hale, "Christian Democracy and the AKP."

(67) Schwedler, *Faith in Moderation*; Schwedler, "Can Islamists Become Moderates?"; Schwedler, "Islamists in Power?"; Clark, "The Conditions of Islamist Moderation"; Tezcür, *Muslim Reformers in Iran and Turkey*; Cavatorta and Merone, "Moderation through Exclusion?"; Kirdiş, "Wolves in Sheep Clothing or Victims of Times?"; Wickham, "The Path to Moderation"; Karakaya and Yildirim, "Islamist Moderation in Perspective."

(68) Schwedler, "Islamists in Power?" 3.

(69) Tezcür, *Muslim Reformers in Iran and Turkey*, 10-11.

ومن الممكن «قياس» هذه الأبعاد -بتعبير إمبيريقي- عبر عدَّة مؤشرات، منها قبول دولة مدنية لا دينية، وقبول القيم والإجراءات الديمقراطية، وقبول مجتمع ونظام سياسي تعدُّديَّين، والتعاون مع الأحزاب العلمانية، وقبول المفاهيم العالمية لحقوق الإنسان والمساواة، والتخلّي عن النماذج المعرفية للعلاقات الدولية القائمة على الصراع الحضاري، وقبول اقتصاد السوق الحر[٧٠]. وبالطبع، ليس ثمة اتفاقٌ بين الباحثين حول المحتوى الدقيق لهذه القائمة من المؤشرات، التي قد يشير بعضها إلى التغريب، والقبول غير النقدي لنظام عالميّ يقوم على الرأسمالية والهيمنة الغربية، لا على الاعتدال. وعلاوة على ذلك، سنجد أن مفهوم الاعتدال نفسه يعاني العديد من أوجه القصور، إذا وضعنا في الاعتبار -بتعبير مانفرد بروكر (Manfred Brocker) ومرجام كرنكلر (Mirjam Künkler)- أن «الاعتدال قد يتباين -بالطبع- من قضية إلى أخرى»، وأنه «ليس بلا رجعة»، وأنه «ليس تصنيفًا، بل هو عملية»، مع «وجوب فهم التغير على أنه حركة على مسار متدرِّج من الراديكالية إلى الاعتدال». وفضلًا عن ذلك، فإن الأحزاب ليست «فاعلًا وحدويًّا»، بل تتضمَّن -في الغالب- فصائلَ متباينة المواقف، وقد تكشف عن وجود فوارق مهمَّة بين المركز والهامش أو بين نخبة الحزب والمتشدِّدين في قاعدته الجماهيرية أو بينهما معًا[٧١].

ثم إنه لا يكاد يكون هناك اتفاقٌ بين الباحثين حول العوامل التي تقود حزبًا ما إلى الاعتدال. ومع ذلك، فبحوزتنا مجموعة معتبرة من الإسهامات العلمية التي تدور حول فرضية ما يُسمَّى «الاعتدال عبر الإدماج»، التي «تؤكِّد على الطرائق التي من خلالها تقدِّم المؤسسات والفرص السياسية محفزاتٍ لجماعاتٍ كانت مُستبعَدةً في السابق، للدخول في النظام والتخلّي عن التكتيكات الأكثر راديكالية، واللعب وَفْقَ القواعد»[٧٢]. وطبقًا لهذه الفرضية، تجنح الأحزاب المدمجة في السياسة

(70) Cavatorta and Merone, "Moderation through Exclusion?"; Schwedler, *Faith in Moderation*; Clark, "The Conditions of Islamist Moderation."

(71) Brocker and Künkler, "Religious Parties Revisiting the Inclusion-Moderation Hypothesis—Introduction," 177.

(72) Schwedler, "Can Islamists Become Moderates?" 352.

الانتخابية الديمقراطية إلى الاعتدال، «لكي تغدو قادرةً على المنافسة في بيئة تعدُّدية، حيث يتعيَّن عليها تصميم قواعد مشتركة، وحيث تحتم عليها القيود المفروضة على المشاركة أن تُراجع مواقفها الأيديولوجية الصارمة، من أجل تحقيق بعض أهدافها السياسية، على أقل تقدير»[٧٣].

وعلى الرغم من الرواج الكبير لفرضية «الاعتدال عبر الإدماج»، فإنها محلُّ انتقادات جوهرية، تسري على بعض حالات الدراسة المتضمَّنة في هذا الكتاب، مثل الهند[٧٤] وتركيا[٧٥] وتونس[٧٦]. وأول تلك الانتقادات هو قولُ بعض الباحثين إن المحفزات الحيوية للسير في اتجاه الاعتدال لا يلزم -بالضرورة- أن يكون مصدرها هو المشاركة الديمقراطية، بل يمكن أن تكون ثمرةَ تفاعلٍ استراتيجيٍّ مع المؤسسة العلمانية والجيش «يفرض» الاعتدال على الأحزاب الدينية[٧٧]. وترى طائفة أخرى من الباحثين أن مصدر الاعتدال قد يكون هو التعلُّم الاجتماعي، وليس القيود والحوافز من داخل البيئة نفسها. فعامل الاعتدال الحقيقي -في هذا المنظور- هو التفاعلات والتنشئة الاجتماعية مع الفاعلين الآخرين، بشكل مستوعِبٍ من مختلف الأيديولوجيات[٧٨]. وترى دراساتٌ أخرى أن عواملَ تنشأ داخل الأحزاب ذاتها، تتعلّق بروح الوسطية وتصوُّرها للمصلحة الذاتية، وبديناميات النقاش داخل الحزب، يمكن أن تقود إلى اعتدالٍ أيديولوجي، لا في مواقف الإدماج فحسب، بل حتى في مواقف الإقصاء[٧٩]. وعلاوة على ذلك، فإن

---

(73) Cavatorta and Merone, "Moderation through Exclusion?" 858.

(74) Cavatorta and Merone, "Moderation through Exclusion?" 858.

(75) Bashirov and Lancaster, "End of Moderation"; Öztürk, "An Alternative Reading of Religion and Authoritarianism."

(76) Cavatorta and Merone, "Moderation through Exclusion?"

(77) Hamid, *Temptations of Power*; Hale and Ozbudun, *Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey*.

(78) Wickham, "The Path to Moderation"; Cavatorta, "Civil Society, Islamism and Democratisation"; Yilmaz, "Muslim Democrats in Turkey and Egypt."

(79) Clark, "The Conditions of Islamist Moderation"; Cavatorta and Merone, "Moderation through Exclusion?"

الديناميات الداخلية للأحزاب والحركات الاجتماعية ترتبط بالدور الذي تلعبه العلاقات بينها في تحقيق الاعتدال. فهذه العلاقات عنصرٌ قد يقوم الدليل على أهميته الحيوية في الأحزاب الدينية التوجُّه، بالنظر إلى «العلاقة الترابطية» (associational nexus) بينها وبين المنظمات والحركات الدينية، التي سلطت روزنبلوم الضوء عليها بوصفها سمةً متواترةً للأحزاب الدينية[٨٠]. وتتجلّى في هذه الحالة –في الغالب– أهمية عملية تحقيق الاستقلال الذاتي للحزب عن الحركات الاجتماعية[٨١]. وإذا لم يحدث ذلك، فإن علاقة الحزب مع الحركات الاجتماعية يمكن أن تُسفر إمّا عن الدفع به باتجاه التحول الديمقراطي[٨٢]، وإمّا الدفع به إلى نقيض ذلك، لقيامها بدور العامل المرسخ للأيديولوجيات غير المتسامحة وممارسات العنف[٨٣]، وذلك يتوقّف على طبيعة الحركة وأيديولوجيتها. وقد سلّطت تلك الأدبيات أيضًا –وبوجه عام– الضوء على أهمية ما ينتج عن التغيرات في القاعدة الاجتماعية للحزب وفي وضعيته الاجتماعية–الاقتصادية، وفي توجُّهه من تأثير [في مَيل الحزب نحو الاعتدال]، خاصةً فيما يتعلق بالدور الإيجابي الذي يلعبه ظهور «طبقة برجوازية ورعة» (pious bourgeoisie) داخل المجموعات الاجتماعية المناصرة للحزب[٨٤].

وبالطبع، فإن الاعتدال ليس هو المسار الوحيد للتغيير بالنسبة إلى أي حزب سياسي. فمن مقتضى وضع عامل الاعتدال في الحسبان أن يكون هناك اعتبارٌ أيضًا للمفهوم المقابل له، أي «الدفع نحو التطرف» (radicalization)، وهو مفهوم إشكالي، ربما بدرجة تفوق مفهوم الاعتدال، بسبب ترويج الإعلام

(80) Rosenblum, "Religious Parties, Religious Political Identity, and the ColdShoulder of Liberal Democratic Thought."

(81) Wegner and Pellicer, "Islamist Moderation without Democratization."

(82) Kalyvas, *The Rise of Christian Democracy in Europe.*

(83) Jaffrelot, "Refining the Moderation Thesis. Two Religious Parties and Indian Democracy."

(84) Yavuz, *The Emergence of a New Turkey*; Nasr, "The Rise of 'Muslim Democracy.'"

لاستخدامه فيما يتصل بالتطرف والإرهاب الإسلامي. وعلاوة على ذلك، فقد طرح الباحثون تعريفاتٍ مختلفةً للغاية لهذا المفهوم، الذي قد يكون مطلقًا وقد يكون نسبيًّا، مما يثير علامات استفهام في حقول مختلفة، سواء في السياسة الداخلية (بالنسبة إلى المقاربات المستوحاة من اعتبارات أمنيّة، في مقابل المقاربات التي تركّز على الاندماج) أو في الشؤون الخارجية[85]. ونعني بـ «الدفع نحو التطرف» في تحليلنا له عند تطبيقه على الأحزاب الدينية التوجّه -كما هو وارد في التصنيف المطروح في الفصل الثالث من هذا الكتاب- تحوّلَ حزب سياسي ما من نمط الحزب المحافظ أو الحزب التقنّني أو حزب المعسكر (وهي الأنماط التي يجمع بينها التوجّه الديمقراطي غير الصدامي) إلى النمط الأصولي أو النمط القومي (الذي يتّسم بالميل إلى الصراع أو بغموض موقفه من الديمقراطية في أحسن الظروف). وهذا يعني أيضًا وجود مسارين مختلفين للتطور الجذري (ومن ثمّ وجود اتجاهيْن نحو الاعتدال). وكما سيتضح بشكل أكبر في الفصلَيْن الثاني والثالث، فإنه بينما يقتضي مفهوم «الدفع نحو التطرف» -ضمنيًّا- تعميق الانقسام الديني-العلماني، يدور «الاعتدال» حول تعميق الانقسامات العرقية-الدينية الكائنة بالفعل (في المجتمعات المنقسمة تقليديًا)، أو الانقسام الجديد بين التيارَيْن المجتمعي-التقليدي والعالمي-التحرّري (في المجتمعات المتقدمة، بتأثير عمليات العولمة والهجرة). وكما سنبيّن لاحقًا، فإن هذه العملية الأخيرة تتضمّن أيضًا تبنّي بعض سمات النمط «القومي» (لا سيما تقديس الأرض والقومية والتمحور حول النظر إلى الجماعات العرقية-الدينية الأخرى على أنها عدوّ) من جانب حزبٍ دينيّ التوجُّه، كان تركيزه الأساسي في السابق هو الانقسام الديني-العلماني. وأخيرًا، فإنه بالنظر إلى أنماط الأنظمة الحزبية، وليس إلى كل حزب وكل ائتلاف حزبي على حدة، فإن كلا نمطي «الدفع نحو التطرف» يولدان ظاهرة الاستقطاب بالنسبة إلى الأنظمة الحزبية والسياسية، وهي ظاهرة نُعرّفها هنا بأنها

(85) Sedgwick, "The Concept of Radicalization as a Source of Confusion"; Neumann, "The Trouble with Radicalization."

«عملية يتجمّع عبرها الأفراد حول مواقف متنافرة بينما يتناقص عدد مَن يتبنّون مواقف تصالحية فيما بينهم»[٨٦].

وسعيًا للفهم الصحيح للعوامل التي يمكن أن تؤثر في هويات الأحزاب الدينية التوجّه ومواقفها، سيركّز الفصل الثاني من هذا الكتاب على «أطروحة الانقسامات» (cleavage thesis)، وبالأخص على العلاقة بين الانقسامات الاجتماعية وتسييسها وبين الدين، بينما يلقي الفصل الثالث الضوء على تصنيف الأحزاب الدينية التوجّه، الذي سنتبنّاه في تحليل حالات الدراسة المتضمّنة في الفصول اللاحقة.

(86) Tepe, "The Perils of Polarization and Religious Parties," 833.

مراجع الفصل الأول

Aldridge, Alan. *Religion in the Contemporary World: A Sociological Introduction*. Cambridge; Malden, MA: Polity, 2000.

Almond, Gabriel A., Emmanuel Sivan, and R. Scott Appleby. "Fundamentalism: Genus and Species." In *Fundamentalisms Comprehended*, edited by Martin E. Marty and R. Scott Appleby, 399–424. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

Anderson, John. "Does God Matter, and If So Whose God? Religion and Democratization." In *Routledge Handbook of Religion and Politics*, edited by Jeffrey Haynes, 192–210. Abingdon: Routledge, 2009.

Asad, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003.

Bardon, Aurélia, Kristina Stoeckl, Maria Birnbaum, and Lois Lee, eds. *Religious Pluralism: A Resource Book*. Florence: European University Institute, 2015.

Bashirov, Galib, and Caroline Lancaster. "End of Moderation: The Radicalization of AKP in Turkey." *Democratization* 25, no. 7 (2018): 1210–30.

Berger, Peter, Grace Davie, and Effie Fokas. *Religious America, Secular Europe? A Theme and Variation*. Aldershot, UK; Burlington, VT: Ashgate Publishing Co., 2008.

Berger, Peter L. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday, 1967.

Berman, Sheri. "Taming Extremist Parties: Lessons from Europe." *Journal of Democracy* 19, no. 1 (2008): 5–18.

Boix, Carles, and Susan Carol Stokes. "Endogenous Democratization." *World Politics* 55, no. 4 (2003): 517–49.

Brocker, Manfred, and Mirjam Künkler. "Religious Parties Revisiting the Inclusion-Moderation Hypothesis—Introduction." *Party Politics* 19, no. 2 (2013): 171–86.

Bromley, Simon. "Islamic Exceptionalism—Myth or Reality?" In *Democratisation*, edited by David Potter, David Goldblatt, Margaret Kiloh, and Paul Lewis, 321–44. London: Wiley-Blackwell, 1997.

Bruce, Steve. "Did Protestantism Create Democracy?" *Democratization* 11, no. 4 (2004): 3–20.

Burchardt, Marian, Monika Wohlrab-Sahr, and Matthias Middell. *Multiple Secularities beyond the West: Religion and Modernity in the Global Age*. Boston; Berlin; Munich: Walter de Gruyter, 2015.

Casanova, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

Cavatorta, Francesco. "Civil Society, Islamism and Democratisation: The Case of Morocco." *The Journal of Modern African Studies* 44, no. 2 (2006): 203–22.

Cavatorta, Francesco, and Fabio Merone. "Moderation through Exclusion? The Journey of the Tunisian Ennahda from Fundamentalist to Conservative Party." *Democratization* 20, no. 5 (2013): 857–75.

Clark, Janine A. "The Conditions of Islamist Moderation: Unpacking Cross-Ideological Cooperation in Jordan." *International Journal of Middle East Studies* 38, no. 4 (2006): 539–60.

Comte, Auguste. *Cours de Philosophie Positive*. Paris: J. B. Baillière et fils, 1864.

Dahl, Robert A. *Polyarchy: Participation and Opposition*. New Haven, CT: Yale University Press, 1972.

Davie, Grace. *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*. Oxford; Cambridge, MA: John Wiley & Sons, 1994.

Dobbelaere, Karel. "Trend Report: Secularization: A Multi-Dimensional Concept." *Current Sociology* 29, no. 2 (2016).

Durkheim, Émile. *The Elementary Forms of Religious Life*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

Eisenstadt, S. N. "Multiple Modernities." *Daedalus* 129, no. 1 (2000): 1–29.

Ferrara, Alessandro. "The Separation of Religion and Politics in a Post-Secular Society." *Philosophy & Social Criticism*, January 1, 2009.

Fox, Jonathan. *Political Secularism, Religion, and the State: A Time Series Analysis of Worldwide Data*. New York: Cambridge University Press, 2015.

———. "Religion as an Overlooked Element of International Relations." *International Studies Review* 3, no. 3 (2001): 53–73.

Fox, Jonathan, and Shmuel Sandler. *Bringing Religion into International Relations*. New York: Palgrave Macmillan, 2006.

Freud, Sigmund. *The Future of an Illusion*. New York: W. W. Norton & Company, 1961.

Frisch, Hillel, and Menachem Hofnung. "Power or Justice? Rule and Law in the Palestinian Authority." *Journal of Peace Research* 44, no. 3 (2007): 331–48.

Fukuyama, Francis. "Confucianism and Democracy." *Journal of Democracy* 6, no. 2 (1995): 20–33.

Gentile, Emilio. "Political Religion: A Concept and Its Critics—A Critical Survey." *Totalitarian Movements and Political Religions* 6, no. 1 (2005): 19–32.

Gill, Anthony James. *Rendering unto Caesar: The Catholic Church and the State in Latin America*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

Habermas, Jürgen. *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*. Cambridge: Polity, 2008.

Hale, William. "Christian Democracy and the AKP: Parallels and Contrasts." *Turkish Studies* 6, no. 2 (2005): 293–310.

Hale, William, and Ergun Ozbudun. *Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey: The Case of the AKP*. Abingdon: Routledge, 2009.

Hamid, Shadi. *Temptations of Power: Islamists and Illiberal Democracy in a New Middle East*. Oxford; New York: Oxford University Press USA, 2014.

Harris, Ian. *Buddhism and Politics in Twentieth-Century Asia*. London; New York: A&C Black, 1999.

Haynes, Jeffrey. "Religion, Secularisation and Politics: A Postmodern Conspectus." *Third World Quarterly* 18, no. 4 (1997): 709–28.

———, ed. *The Routledge Handbook to Religion and Political Parties*. Abingdon: Routledge, 2019.

Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster, 1997.

———. *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*. Norman: University of Oklahoma Press, 1991.

Ishiyama, John T. "Communist Parties in Transition: Structures, Leaders, and Processes of Democratization in Eastern Europe." *Comparative Politics* 27, no. 2 (1995): 147–66.

Jaffrelot, Christophe. "Refining the Moderation Thesis. Two Religious Parties and Indian Democracy: The Jana Sangh and the BJP between Hindutva Radicalism and Coalition Politics." *Democratization* 20, no. 5 (2013): 876–94.

Kalyvas, Stathis N. "Commitment Problems in Emerging Democracies: The Case of Religious Parties." *Comparative Politics* 32, no. 4 (2000): 379–98.

———. *The Rise of Christian Democracy in Europe*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996.

Karakaya, Suveyda, and A. Kadir Yildirim. "Islamist Moderation in Perspective: Comparative Analysis of the Moderation of Islamist and Western Communist Parties." *Democratization* 20, no. 7 (2013): 1322–49.

Kepel, Gilles. *La Revanche de Dieu: Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*. Paris: Seuil, 1991.

Kirdiş, Esen. "Wolves in Sheep Clothing or Victims of Times? Discussing the Immoderation of Incumbent Islamic Parties in Turkey, Egypt, Morocco, and Tunisia." *Democratization* 25, no. 5 (2018): 901–18.

Künkler, Mirjam, and Julia Leininger. "The Multi-Faceted Role of Religious Actors in Democratization Processes: Empirical Evidence from Five Young Democracies." *Democratization* 16, no. 6 (2009): 1058–92.

Kuru, Ahmet T. "Passive and Assertive Secularism: Historical Conditions, Ideological Struggles, and State Policies toward Religion." *World Politics* 59, no. 4 (2007): 568–94.

Lawrence, Bruce B. *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt against the Modern Age*. London: Taurus, 1989.

Linz, Juan J. "The Religious Use of Politics and/or the Political Use of Religion: Ersatz Ideology versus Ersatz Religion." In *Totalitarianism and Political Religions, Volume I: Concepts for the Comparison of Dictatorships*, edited by Hans Maier, 107–25. Abingdon: Routledge, 2004.

Lipset, Seymour Martin. *Political Man. The Social Bases of Politics.* Garden City, NY: Doubleday & Co., 1960.

Luckmann, Thomas. *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society.* New York: Macmillan Publishing Company, 1967.

Luna, Juan Pablo, Felipe Monestier, and Fernando Rosenblatt. "Religious Parties in Chile: The Christian Democratic Party and the Independent Democratic Union." *Democratization* 20, no. 5 (2013): 917–38.

Madeley, John. "A Framework for the Comparative Analysis of Church–State Relations in Europe." *West European Politics* 26, no. 1 (2003): 23–50.

Mainwaring, Scott P. *Christian Democracy in Latin America: Electoral Competition and Regime Conflicts*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003.

Martin, David. *A General Theory of Secularization.* New York: Harper & Row, 1978.

Marx, Karl. *Critique of Hegel's "Philosophy of Right."* Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Minkenberg, Michael. "Democracy and Religion: Theoretical and Empirical Observations on the Relationship between Christianity, Islam and Liberal Democracy." *Journal of Ethnic and Migration Studies* 33, no. 6 (2007): 887–909.

Moore, Barrington. *Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World.* Boston, MA: Beacon Press, 1966.

Mouffe, Chantal. *Agonistics: Thinking the World Politically.* London; New York: Verso, 2013.

———. *On the Political.* London; New York: Routledge, 2005.

Nasr, Vali. "The Rise of 'Muslim Democracy.'" *Journal of Democracy* 16, no. 2 (2005): 13–27.

Neumann, Peter R. "The Trouble with Radicalization." *International Affairs* 89, no. 4 (2013): 873–93.

Norris, Pippa, and Ronald Inglehart. *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. New York: Cambridge University Press, 2004.

Öztürk, Ahmet Erdi. "An Alternative Reading of Religion and Authoritarianism: The New Logic between Religion and State in the AKP's New Turkey." *Southeast European and Black Sea Studies* 19, no. 1 (2019): 79–98.

Ozzano, Luca. "A Political Science Perspective on Religious Fundamentalism." *Totalitarian Movements and Political Religions* 10 (2009): 339–59.

———. *Fondamentalismo e democrazia. La destra religiosa alla conquista della sfera pubblica in India, Israele e Turchia*. Bologna: Il Mulino, 2009.

———. "Introduction: Religion, Democracy and Civil Liberties." *European Political Science* 12, no. 2 (2013): 147–53.

Ozzano, Luca, and Francesco Cavatorta, eds. *Religiously Oriented Parties and Democratization*. Abingdon; New York: Routledge, 2014.

Ozzano, Luca, and Alberta Giorgi. *European Culture Wars and the Italian Case: Which Side Are You On?* London: Routledge, 2016.

Philpott, Daniel. "Explaining the Political Ambivalence of Religion." *American Political Science Review* 101, no. 3 (2007): 505–25.

Portier, Philippe. "Religion and Democracy in the Thought of Jürgen Habermas." *Society* 48, no. 5 (2011): 424–43.

Przeworski, Adam, Michael E. Alvarez, Jose Antonio Cheibub, and Fernando Limongi. *Democracy and Development: Political*

Institutions and Well-Being in the World, 1950–1990. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Rawls, John. "The Idea of Public Reason Revisited." *The University of Chicago Law Review* 64, no. 3 (1997): 765–807.

Rokkan, Stein. *Citizens, Elections, Parties: Approaches to the Comparative Study of the Processes of Development*. Oslo: Universitetsforlaget, 1970.

Rosenblum, Nancy L. "Religious Parties, Religious Political Identity, and the Cold Shoulder of Liberal Democratic Thought." *Ethical Theory and Moral Practice* 6, no. 1 (2003): 23–53.

Rustow, Dankwart A. "Transitions to Democracy: Toward a Dynamic Model." *Comparative Politics* 2, no. 3 (1970): 337–63.

Sartori, Giovanni. *Parties and Party Systems: A Framework for Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

Schmitt, Carl. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. Chicago: University of Chicago Press, 2006.

Schwedler, Jillian. "A Paradox of Democracy? Islamist Participation in Elections." *Middle East Report*, no. 209 (1998): 25–29+41.

———. "Can Islamists Become Moderates? Rethinking the Inclusion-Moderation Hypothesis." *World Politics* 63, no. 2 (2011): 347–76.

———. *Faith in Moderation: Islamist Parties in Jordan And Yemen*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

———. "Islamists in Power? Inclusion, Moderation, and the Arab Uprisings." *Middle East Development Journal* 5, no. 1 (2013): 1350006-1–1350006-18.

Sedgwick, Mark. "The Concept of Radicalization as a Source of Confusion." *Terrorism and Political Violence* 22, no. 4 (2010): 479–94.

Stepan, Alfred C. "Religion, Democracy, and the 'Twin Tolerations.'" *Journal of Democracy* 11, no. 4 (2000): 37–57.

Tepe, Sultan. *Beyond Sacred and Secular: Politics of Religion in Israel and Turkey*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2008.

———. "Moderation of Religious Parties: Electoral Constraints, Ideological Commitments, and the Democratic Capacities of Religious Parties in Israel and Turkey." *Political Research Quarterly* 65, no. 3 (2012): 467–85.

———. "The Perils of Polarization and Religious Parties: The Democratic Challenges of Political Fragmentation in Israel and Turkey." *Democratization* 20, no. 5 (2013): 831–56.

Tezcür, Güneş Murat. *Muslim Reformers in Iran and Turkey: The Paradox of Moderation*. Austin: University of Texas Press, 2010.

Toft, Monica Duffy, Daniel Philpott, and Timothy Samuel Shah. *God's Century: Resurgent Religion and Global Politics*. New York: W. W. Norton & Company, 2011.

Warner, Carolyn M. "Christian Democracy in Italy: An Alternative Path to Religious Party Moderation." *Party Politics* 19, no. 2 (2013): 256–76.

Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Scribner, 1958.

———. *The Vocation Lectures: Science as a Vocation, Politics as a Vocation*. Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company, Inc., 2004.

Wegner, Eva, and Miquel Pellicer. "Islamist Moderation without Democratization: The Coming of Age of the Moroccan Party of Justice and Development?" *Democratization* 16, no. 1 (2009): 157–75.

Wickham, Carrie Rosefsky. "The Path to Moderation: Strategy and Learning in the Formation of Egypt's Wasat Party." *Comparative Politics* 36, no. 2 (2004): 205.

Wilson, Bryan R. *Religion in Secular Society*. London: C. A. Watts, 1966.

Yavuz, M. Hakan. *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK Parti*. Salt Lake City: University of Utah Press, 2006.

Yilmaz, Ihsan. "Muslim Democrats in Turkey and Egypt: Participatory Politics as a Catalyst." *Inside Turkey* 11, no. 2 (2009): 93–112.

الفصل الثاني
الانقسامات والدين والأحزاب

أطروحة الانقسامات

كما سلف القول في المقدمة[1]، سيرتكز ما قمنا به في هذا الكتاب من تحليل لدور الدين في السياسة الحزبية في الديمقراطيات المعاصرة -بالأساس- على «أطروحة الانقسامات»، التي كان ليبست وروكان هما أول من صاغها ورسم معالمها. وبرزت هذه الأطروحة، التي تربط الأحزاب السياسية بالبنية الاجتماعية وتطورها، إثر تحول في الموقف الفكري من الأحزاب، الناجم بدوره عن ظواهر من قبيل نشأة أحزاب جماهيرية فيما بين أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، ونتيجة الثورة السلوكية في العلوم الاجتماعية في منتصف القرن العشرين، التي تمخّض عنها -على وجه الخصوص- شروع العلماء في دراسة العلاقات بين الطبقات والمجموعات الاجتماعية وبين الخيار الانتخابي. ومن هذا القبيل دراسة ليبست حول العلاقة بين مستوى الدَّخل والاختيار الحزبي بين اليمين واليسار[2]. إلاّ أن التقويم الدقيق لهذه العلاقات لم يتحقّق إلاّ في عام ١٩٦٧م، حين طرح ليبست وروكان فكرة الانقسامات الاجتماعية، وقالا إنها هي أصل الأنظمة الحزبية المعاصرة. وقد رأت أطروحتهما أن الأحزاب السياسية الرئيسة النشطة في أوروبا في حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية، هي نتيجة انقسامات اجتماعية نجمت عن عمليات تاريخية مؤلمة، مثل نشأة الدولة القومية الحديثة (modern nation-state) والثورة الصناعية (Industrial Revolution).

---

(١) نُشرت أجزاء من هذا الفصل في:

Ozzano, "Religion, Cleavages, and Right-Wing Populist Parties."

(2) Lipset, *Political Man. The Social Bases of Politics.*

وكانت نقطة انطلاق ليبست وروكان في بناء تلك الفرضية هي نموذج تالكوت بارسونز (Talcott Parsons) للنسق الاجتماعي (AGIL)، الذي يركِّز -في الأساس- على العلاقة بين وظائف أربع: التكيُّف (Adaptation – الاقتصاد)، وتحقيق الهدف (Goal – الدولة)، والاندماج (Integration – الجمهور والمجتمع والروابط)، وحفظ النمط (Pattern-Maintenance [أو Latency] – الأسرة والمدرسة والدين)؛ ويركِّز بالأخص على العلاقات والصراعات المحتملة بين الأسرة والمدرسة والدين، وبين الدولة من جانب آخر، «بقدر ما تدفع بتطوير أنظمة الأحزاب المتنافسة إلى الأمام» (لفهم كيفية تشكُّل الانقسامات الاجتماعية المختلفة بين الجماهير)، وعلى العلاقات بين الأسرة والمدرسة والدين من جانب، وبين الجمهور والمجتمع والروابط من جانب آخر، «من حيثُ مدى إسهامها في إقامة روابط مميزة للعضوية والهوية والاستعداد للتعبئة بين الأحزاب وفئات معيَّنة من المواطنين والأسر» (لفهم كيفية توظيف الأحزاب للهويات وأشكال التضامن الناشئة)، وتركِّز أخيرًا على العلاقات بين الجمهور والمجتمع والروابط من جانب، وبين الدولة من جانبٍ آخر، من حيثُ التبادلات فيما يخصُّ «الانتخابات وتعبئة الممثلين لهم»[3].

وكما هو معروف تمامًا، فإن ليبست وروكان قد حدَّدا أربعة انقساماتٍ في الأنظمة السياسية الأوروبية المعاصرة، تأسيسًا على هذا النموذج، على النحو التالي:

١ – «الشخص في مقابل الثقافة المهيمنة»، وهي المقابلة التي جرت العادة في الأدبيات اللاحقة على الإشارة إليها بتعبير «المركز في مقابل الأطراف» (center versus periphery) (وبذا يجري التأكيد على «البُعد الإقليمي» بصرف النظر عن «البُعد الثقافي»، الذي سلَّط ليبست وروكان الضوء عليه).

---

(3) Parsons, *The Social System*; Lipset and Rokkan, "Cleavage Structures, Party Systems and Voter Alignments: An Introduction," 7–8.

٢- «الكنيسة في مقابل الحكومة»، المشار إليه عادةً بـ «الانقسام الديني» (religious cleavage)، والموصوف أيضًا -في لغةٍ أعمّ- بأنه الانقسام بين الدين والسياسة.

٣- الاقتصاد الأوّلي في مقابل الاقتصاد الثانوي.

٤- العمّال في مقابل أرباب العمل والمُلّاك.

وقد لاحظ ليبست وروكان أن هذه الانقسامات وأبنية الأنظمة الحزبية في النُّظُم السياسية الأوروبية، في الفترة التي أجرَيا فيها دراستهما، تشابهت من حيث الديناميات إلى حد بعيد -في الغالب- مع نظيرتها في عشرينيات القرن المنصرم. وتأسيسًا على ذلك صيغت أطروحة «جمود» الأنظمة الحزبية الأوروبية الغربية (وهي الأطروحة التي باتت محلَّ شكٍّ في دراسات جديدة صدرت بعد سنوات قليلة من صدور دراسة ليبست وروكان، وطرحت الفرضية المقابلة لها، وهي «عدم جمود» تلك الأنظمة)[4]. ودفعت فكرة وجود درجة من الاستقرار في هوية الأحزاب الأوروبية والأنظمة الحزبية الأوروبية روكان إلى القول بوجود عددٍ محدودٍ من «العائلات الحزبية» (party families) مشتقّة من تلك الانقسامات الأربعة[5]. ولهذا المفهوم أهمية خاصة بالنسبة إلى الدراسة التي بين أيدينا، التي ترفض -كما بيّنّا في المقدمة- المفهوم الثنائي عن الحزب الديني مقابل الحزب العلماني، وتحلّل -بدلًا من ذلك- دور الدين في مختلف العائلات الحزبية أو الأنماط الحزبية. وتأسيسًا على ذلك، تمّ بناء تصنيفٍ من خمسة أنماط من الأحزاب الدينية التوجُّه، وبيان معالمها في الفصل الثالث من هذا الكتاب.

ويمكن أن نجد في الدراسات التي تتناول العائلات الحزبية تعددًا في المقاربات، مع التركيز على الأصول المشتركة لبعض الأحزاب السياسية، أو التماثل في

(4) Rose and Urwin, "Social Cohesion, Political Parties and Strains in Regimes"; Bartolini and Mair, *Identity, Competition and Electoral Availability*; Piccio, *Party Responses to Social Movements*.

(5) Rokkan, *Citizens, Elections, Parties*.

برامجها وسياساتها، أو في انتمائها إلى التجمُّعات ذاتها العابرة للقوميات، أو في مجرَّد الاسم[6]. وعلاوة على ذلك، وبينما اختارت بعض الدراسات المبكِّرة الاكتفاء بالتركيز في تحليلها على الأحزاب ذات الصلة بالانقسامات الأربعة «التقليدية» التي اقترحها ليبست وروكان[7]، فقد شمل التصنيف الذي تبنَّته دراساتٌ أخرى الأحزابَ المنبثقة من انقسامات مختلفة قديمة (من قبيل الانقسام العرقي) وجديدة (من قبيل الانقسامات المادية في مقابل ما بعد المادية، والسلطوية في مقابل التحرُّرية، كما سنبيِّن لاحقًا)؛ وتتحدث تلك الدراسات –على سبيل المثال– عن عوائل أحزاب الخضر والأحزاب التحرُّرية اليسارية (left-libertarian) والأحزاب العرقية واليمينية والعنصرية. إلَّا أن الفكرة المشتركة الجامعة بين معظم تلك الدراسات تتمثَّل في وجوب تضمين الأحزاب في عائلة حزبية وفق معيارَيْن: التمايز عن الأحزاب المنتمية إلى عوائل حزبية أخرى، وتماسكها من حيثُ أيديولوجيتها وبرنامجها الحزبي[8]. ومع اختلاف قائمة العائلات الحزبية من دراسة إلى أخرى، كما بيَّنَّا، فإن التصنيف الأوسع انتشارًا هو ذلك التصنيف الذي طرحه في بادئ الأمر كلوس فون بايمه (Klaus von Beyme)، والذي يشمل الأحزاب الليبرالية، والراديكالية، والمحافظة، والاشتراكية والديمقراطية الاجتماعية، والديمقراطية المسيحية، والشيوعية، والزراعية، والإقليمية والعرقية، واليمينية المتطرفة، والخضراء[9].

ومن اللافت للنظر أن من الصعوبة بمكان، حتى حين تجري مراجعة مستوعبة ومستفيضة لشتَّى الدراسات المعنيَّة بالعائلات الحزبية[10]، العثورَ على ذِكرٍ لعائلة

(6) For a review of this literature, see Mair and Mudde, "The Party Family and Its Study."

(7) انظر على سبيل المثال:

Seiler, *Partis et familles politiques*.

(8) Tsatsanis and Freire, "Party Families, Ideological Distinctiveness and Cohesion."

(9) Beyme, *Political Parties in Western Democracies*; Ware, *Political Parties and Party Systems*.

(10) Mair and Mudde, "The Party Family and Its Study."

«الأحزاب الدينية»، باستثناء بعض الحالات الخاصة، كحالة الأحزاب الديمقراطية المسيحية[11]. ومع أن ذلك يعود -جزئيًا- إلى تركيز معظم الدراسات على الأحزاب في أوروبا، فإنه يؤكّد -فيما يبدو- إحدى الأفكار الرئيسة التي يرتكز عليها هذا الكتاب، ألا وهي أن فئة «الأحزاب الدينية» تعاني خللًا في منهجية دراستها، مما جعل من النادر الاستفادة منها عند استكشافها.

وكما سبق القول، فإن بعض الباحثين رصدوا -بعد سنوات قليلة من صدور دراسة ليبست وروكان- معالم «عدم جمود» في الأنظمة الحزبية الأوروبية. وشاعت فكرة أن السلوك الانتخابي يتحرّك أكثر فأكثر باتجاه الانفصال عن المجموعات الاجتماعية والتوجّه الأيديولوجي، وبدأ الباحثون في الحديث عن تفكيك الانقسامات التقليدية أو فكّ الارتباط بين الأحزاب السياسية والمجموعات الاجتماعية[12]. وفي الوقت ذاته، أصبحت الجماعة العلمية على وعي بنشأة أحزاب سياسية جديدة لا يمكن إدراجها ضمن نموذج ليبست وروكان، من بينها -على سبيل المثال- أحزاب الخضر[13]. وأول ما ذاع صيته من تلك الأحزاب هو حزب الخضر الألماني، الذي أُنشِئ عام ١٩٨٠م. ونجح هذا الحزب، الذي تمحور نشاطه حول التلوث والقضايا البيئية والاحتجاج المضاد لكلٍّ من الانتشار النووي والعسكرة، في دخول البوندستاغ [البرلمان الألماني] فور نشأته، وأصبح واحدًا من ثوابت النظام الحزبي الألماني. وفي العقود التالية، استطاعت أحزاب الخضر الدخولَ إلى كثيرٍ من البرلمانات الوطنية الأوروبية، والمشاركةَ في العديد من الحكومات الائتلافية، وكان ذلك عادةً باعتبارها جزءًا من تحالفات الحمر والخضر (red-green alliances).

---

(11) Mair and Mudde; Beyme, *Political Parties in Western Democracies*; Ware, *Political Parties and Party Systems*.

(12) Franklin, Mackie, and Valen, *Electoral Change*; Dalton, Flanagan, and Beck, *Electoral Change in Advanced Industrial Democracies*.

(13) Mair, "Party System Change."

وقد نظر بعض علماء السياسة والاجتماع إلى نشأة أحزاب الخضر على أنها علامةٌ على بروز انقسام جديد بين القيم المادية والقيم ما بعد المادية، تأسيسًا على ما ورد في الأطروحة الشهيرة التي نشرها إنغلهارت عام ١٩٧٧م بعنوان «الثورة الصامتة» (*The Silent Revolution*)، وقال فيها إنه بينما كانت رؤية العالم (worldview) بالنسبة إلى أجيال الماضي تنصبُّ بالأساس على القيم المادية، ممثَّلةً بالأمن والاستقرار والوظائف والرفاه الاقتصادي، فإن الأجيال التي جرت تنشئتها سياسيًا منذ سبعينيات القرن العشرين اتَّسمت بقيمٍ جديدةٍ تتجاوز القيم المادية، وتدور حول تحقيق الذات والمشاركة والشفافية والبيئة[١٤].

وكرَّر إنغلهارت نفسه في كتابٍ ألَّفه بالاشتراك مع كرستيان ويلزل (Christian Welzel)، وصدر عام ٢٠٠٥م بعنوان «التحديث والتغيُّر الثقافي والديمقراطية» (*Modernization, Cultural Change and Democracy*)، أن «الناشطين الخضر في معظم المجتمعات يهتمون أساسًا بالقيم ما بعد المادية، وأنه ما كان بالإمكان -فيما يبدو- أن تنشأ أحزاب الخضر، أو الحركات البيئية، لولا التحولات الثقافية التي وقعت مع توالي الأجيال المختلفة، مما أدى إلى ظهور رؤية ما بعد صناعية للعالم، تُعبِّر عن تزايد الوعي بالمخاطر البيئية»[١٥]. فقد أطَّر إنغلهارت نشأة أحزاب الخضر في سياق موجة من الظواهر الثقافية الجديدة، نمت في أواخر القرن العشرين وأوائل القرن الحادي والعشرين، وشملت -على سبيل المثال- النضال من أجل إقرار حقوق المثليين والحركات الناقدة للعولمة[١٦]. وعلاوة على ما سبق، فإن عملية التغيير هذه لا تشمل أحزابًا منفردة، أو عائلات أحزاب فحسب، بل إنها تعني -في رأي سيمون بورنشير (Simon Bornschier)- تحولًا أوسع لليسار إلى «القطب التحرُّري اليساري لبُعْد ثقافي جديد للصراع»، مما يعني حدوث تحول في كلٍّ من معسكري اليسار واليمين[١٧].

---

(14) Inglehart, *The Silent Revolution.*

(15) Inglehart and Welzel, *Modernization, Cultural Change, and Democracy.*

(16) Della Porta, Kriesi, and Rucht, *Social Movements in a Globalizing World.*

(17) Bornschier, *Cleavage Politics and the Populist Right*, 2

ويقترح هانزبيتر كريسي (Hanspeter Kriesi) -هو الآخر- فكرة حدوث تغيُّر جوهري في ديناميات الولاء الحزبي في الغرب، ويتحدَّث عن ظهور انقسام قيميّ جديد يحلُّ محلَّ الفوارق الطبقية القديمة، أو يتشابك معها[18]. ويربط تفسيرُ كريسي، الذي قدّمه بعد إنطلاقة بثلاثة عقود، نموَّ أحزاب جديدة مؤسَّسة على قيم ما بعد مادية في الجانب اليساري من الطيف السياسي، بظاهرةٍ أخرى زادت أهميتها في الوقت نفسه، ألا وهي ظهور عائلة جديدة من الأحزاب اليمينية ذات سمات مختلفة عن الأحزاب الفاشية والقومية القديمة.

وكان بعض علماء السياسة قد لفتوا الأنظار في العقد الأخير من القرن العشرين إلى هذه العائلة الجديدة من الأحزاب[19]. وقد ربط معظم الباحثين الذين عُنوا بدراسة هذا الموضوع، بوجه عام، بين الأحزاب الشعبوية اليمينية الجديدة، وبين ظاهرتَي العَوْلَمة والأوْرَبة (Europeanization). وفي هذا السياق، يقول كريسي ورفاقه المشاركون له إن «الخاسرين» من العولمة هم مَن كانت فرصهم الحياتية محميَّة تقليديًّا بالحدود القومية. ويرى هؤلاء أن إضعاف هذه الحدود يمثِّل تهديدًا لمكانتهم الاجتماعية ولأمنهم الاجتماعي. ففضاءات فرصهم الحياتية وقدرتهم على التصرُّف باتت تتقلَّص. وأما «الرابحون»، على الطرف الآخر، فمنهم أولئك الذين استفادوا من الفرص الجديدة الناجمة عن العولمة، التي عزَّزت فرصهم الحياتية»[20].

ونتيجةً لهذه العمليات، «خسرت مجموعاتٌ اجتماعية معيَّنة فيما يتعلّق بفرص حياتها أو امتيازاتها، بينما شعرت مجموعاتٌ اجتماعية أخرى بأن هويتها باتت مُهدَّدةً بفعل السياسات المفضِّلة لقيم عالمية وبفعل الاندماج الأوروبي»[21]. ومن

---

(18) Kriesi, "Restructuration of Partisan Politics and the Emergence of a New Cleavage Based on Values."

(19) Betz, *Radical Right-Wing Populism in Western Europe*; Kitschelt and Mc-Gann, *The Radical Right in Western Europe*; Ignazi, *L'estrema Destra in Europa*.

(20) Kriesi et al., "Globalization and the Transformation of the National Political Space: Six European Countries Compared," 2.

(21) Bornschier, "The New Cultural Divide and the Two-Dimensional Political Space in Western Europe," 421.

ثَمَّ فإن ما عاشه الخاسرون من تلك العمليات، من مشاعر عدم الرضا وانعدام الأمن الوجودي، قد أدى إلى إذكاء مشاعر العداء للهوية الأوروبية الجامعة وللتجارة الحرة والهجرة.

وعلى الرغم من عدم تركيز بيرو إغنازي (Piero Ignazi) صراحةً على تحليل تلك الانقسامات خلال تحليله للأحزاب الأوروبية اليمينية المتطرفة، فإنه قدَّم تعريفًا دقيقًا ومهمًّا للغاية لهذا النوع الجديد من الأحزاب. فهو يعرّفها بأنها كيانات معارضة بشدة لفكرة التمثيل النيابي والصراعات الحزبية، ومن ثَمَّ فإنها تنادي بآليات نقابية أو مباشرة وشخصية بالأساس. وهي ضد التعدُّدية بدعوى أنها تهدِّد «هدف» الانسجام المجتمعي (societal harmony). وهذه الأحزاب أيضًا ضد الفكرة العالمية القائلة بالمساواة؛ لأن من الواجب توزيع الحقوق على أساس من عوامل أوَّليَّة تَسَبُّبيَّة (العِرق، واللغة، والإثنية). وأخيرًا، فهذه الأحزاب سلطوية، بدرجة ما، لكونها تعتبر السلطة الجماعية وفوق الفردية (الدولة والأمَّة والمجتمع) أهمَّ من السلطة الفردية[22].

ومن اللافت للنظر تمامًا أن إغنازي يعرِّف الأحزاب الشعبوية اليمينية الجديدة بأنها «النتيجة غير المتوقَّعة لما بعد المادية»[23]. بل إنه في دراسة أخرى له يعرِّف ميلاد تلك الأحزاب –على نحو مثير، مع الإشارة إلى دراسة إنغلهارت[24]– بأنها «الثورة مضادة صامتة»[25]. ومن الواجب النظر إلى هذه الأحزاب –في رأيه– على أنها نتيجةٌ واستجابةٌ للتغيُّر الاجتماعي الذي حدث في العالم الغربي فيما بين الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين.

وأوضح هربرت كتشايت (Herbert Kitschelt) –في دراسة أحدث– الصلةَ بين المنعطف ما بعد المادي منذ ستينيات القرن العشرين وما تلاه من ظهور موجة

(22) Ignazi, *Extreme Right Parties in Western Europe*, 2.

(23) Ignazi, 2.

(24) Inglehart, *The Silent Revolution*.

(25) Ignazi, "The Silent Counter-Revolution."

جديدة من الأحزاب الشعبوية، حيث سلّط كتشايت الضوء على البُعْد السلطوي في مقابل البُعْد التحرُّري لهذا الانقسام الجديد[٢٦]. إلاّ أن الدراسة التي ربما تكون هي الأكثر حجيةً حول هذه الظاهرة، هي تلك التي قدّمها بورنشير، والتي بيّن فيها أنه «بينما أدى تبنّي "اليسار الجديد" (New Left) قيمًا عالمية إلى أول تحولٍ في الفضاء السياسي في أوروبا الغربية، أسفرَت التعبئة المضادة التي قام بها اليمين الشعبوي المتطرف عن تحولٍ ثانٍ في تسعينيات القرن العشرين»[٢٧]. وبتعبيرٍ أدقّ، فقد حدَّد تحليل بورنشير مرحلتَيْن لهذه العملية، حيث يقول:

> «تضمَّن التحول الأول، الذي حدث في سبعينيات القرن العشرين، ظهورَ تعارُض بين القيم الثقافية التحرُّرية وبين القيم الثقافية التقليدية أو السلطوية. وخلال التحول الثاني، أصبح هذا الصراع يركِّز -بشكل أكثر وضوحًا- على التصورات المختلفة للمجتمع. ومن الناحية المعيارية، أرى أن القيم العالمية-التحرُّرية هي مُثُل معيارية وتصورات للعدالة تقف على النقيض من القيم المجتمعية-التقليدية»[٢٨].

ولهذه النقطة أهمية خاصة بالنسبة إلى التحليل الذي نقدّمه في هذا الكتاب؛ لأننا سنتبنّى فكرة بورنشير عن الانقسام الجديد بين الرؤيتَيْن العالمية-التحرُّرية والمجتمعية-التقليدية؛ لفهم الأحزاب الشعبوية اليمينية التي يمكن رصدها في دراسات الحالة التي سنتناولها بالتحليل، والدور الذي لعبه الدين في أيديولوجياتها ومواقفها. ذلك أن من المهم استباق التحرُّك صوب تحليل دور الدين في تلك الانقسامات بالتثبُّت من بعض النقاط المتعلقة بمفهوم الشعبوية (populism) وتعريفاته بوجه عام؛ لِما لذلك من أهمية بالنسبة إلى تحليل حالات

(26) Kitschelt, "Growth and Persistence of the Radical Right in Postindustrial Democracies."

(27) Bornschier, "The New Cultural Divide and the Two-Dimensional Political Space in Western Europe," 419.

(28) Bornschier, 419-20.

الدراسة والملاحظات الختامية التي ستتوصل إليها هذه الدراسة. فمفهوم الشعبوية مفهومٌ إشكاليٌّ إلى حدٍّ بعيد، حيث تتراوح تعريفاته بين التعريف الذي قدّمه كلٌّ من كاس موده (Cas Mudde) وكريستوبال روفيرا كالتواسر (Cristóbal Rovira Kaltwasser)، بأنه يعني «أيديولوجية رقيقة المركز، تعتبر المجتمع منقسمًا -في نهاية المطاف- إلى معسكرَين متجانسَين ومتخاصمَين: «الأنقياء» (pure people) في مقابل «النخبة الفاسدة» (corrupt elite)»، وتنادي بوجوب أن تكون السياسة تعبيرًا عن الإرادة العامّة للشعب (volonté générale / general will)»[29]، إلى فكرة إيرنستو لاكلاو (Ernesto Laclau) عن الشعبوية بأنها تعني إيجاد تكتل مهيمن شعبي، عبر فكرة النظر إلى «الشعب» على أنه «دالّ فارغ» (empty signifier)[30].

إلّا أن استخدامنا لهذا المفهوم في هذا الكتاب يستلهم فكرةً عبّر عنها روغرز بروباكر (Rogers Brubaker) بقوله إن التعارُض بين الشعب والنخبة ليس سوى البُعد «الرأسي» للشعبوية على وجه التحديد. ومع ذلك، لا ينبغي إهمال بُعدها «الأفقي» الذي يقوم على التعارُض «بين المنتمين إليها وبين غير المنتمين إليها... الذين يُزعَم أنهم يهدِّدون أسلوبنا في الحياة ونمطَ عيشنا»[31] (وقد تبنّى هانز-جورج بيتز [Hans-Georg Betz] مفهومًا مماثلًا، بقوله إن الأيديولوجيا الشعبوية تتشكّل نتيجة الاستياء من النُّخَب مصحوبًا بالنزعة الأهليّة، أو نتيجة التمييز الذي قام به البعض بين الشعبوية الإدماجية والإقصائية)[32]. وستتبنّى في هذا الكتاب التعريف الذي اقترحه دانيلي ألبرتازي (Daniele Albertazzi) ودونكان ماكدونل (Duncan McDonnell)، وهو كونها «أيديولوجية تعرِض أناسًا فضلاء متجانسين ضد مجموعة من النُّخَب و«آخرين» خطِرين، يوصَفون

(29) Mudde and Kaltwasser, *Populism*, 6.

(30) Laclau, *On Populist Reason*.

(31) Brubaker, "Between Nationalism and Civilizationism," 1192

(32) Betz, *Radical Right-Wing Populism in Western Europe*; Mudde and Kaltwasser "Exclusionary vs. Inclusionary Populism."

مثـا بأنهـم يحرمـون (أو يحاولـون أن يحرموا) شـعبًا صاحب سـيادة مـن حقوقه وقيمه وازدهاره وهويته وصوته»[٣٣].

الانقسام الديني

لقد قال ليبست وروكان -كما سبقت الإشارة- بوجود «انقسام ديني» في الدول الأوروبية، ناجم عن «الانفصال بين الكنيسة والحكومة»، الذي نشأ مع ميلاد الدولة الحديثة. إلّا أنهما يريان أن هذا الانقسام ليس ناتجًا مباشرةً عن نشأة الدولة القومية، وإنما هو نتاج «الصراع بين ثقالة بناء الأمة المركزية والمقاومة المتصاعدة لجماعات من المواطنين متميزة عرقيًّا أو لغويًّا أو دينيًّا في المحافظات وفي أطراف الدولة»[٣٤]. وبهذا يتضح كيف أن الانقسام الديني يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالانقسام بين المركز والأطراف. إلّا أن من المثير للاهتمام أن المؤلفَيْن أوضحا أن المعارضة الدينية والثقافية للدولة القومية لم تظهر إلّا في مرحلة لاحقة، في حين أن الكنيسة مرّت في المراحل الأولى من تطوُّر الدولة بعملية مُعايَرة (standardization) وتأميم (nationalization)، موازيةٍ لتلك التي مرت بها الدولة: بالمعارضة حينًا «للمسؤولين العلمانيين، وبالتعاون الوثيق معهم حينًا آخر»[٣٥].

وقد رأى ليبست وروكان أن الصراع بين الكنيسة والدولة، الذي اعتبراه «معركة حاسمة» في عملية تطوُّر الدولة القومية، أكبر من أن يكون مسألة اقتصادية فحسب. فمع أن من الصحيح أن ممتلكات الكنيسة وتمويل الأنشطة الدينية كانا محلّ جدل عنيف، ولكن القضية الجوهرية كانت تتعلّق بالأخلاق وضبط أعراف المجتمع. وقد وجد ذلك انعكاسًا في المعارك الدائرة حول قضايا من قبيل ترسيم عقود الزواج والطلاق، وتنظيم العمل الخيري، والتعامل مع الجانحين، ووظائف

(33) Albertazzi and McDonnell, "Introduction: The Sceptre and the Spectre," 3.

(34) Lipset and Rokkan, "Cleavage Structures, Party Systems and Voter Alignments: An Introduction," 14.

(35) Lipset and Rokkan, 13.

الموظفين الصحيّين في مقابل الموظفين الدينيّين، ومراسيم الجنازات. إلّا أن القضية الخلافية الأساسية بين الكنيسة والدولة كانت هي ضبط التعليم[36].

وفي حين لم تَعُد الكنائس القومية في البلدان اللوثرية العقيدة إلّا مجرّد وكلاء لدولها، فيما يراه ليبست وروكان، فإن علمنة التعليم في البلدان المتعدّدة الأديان وذات الأغلبية الكاثوليكية قد «تمخّضت عن موجات من التعبئة الجماهيرية نحو أحزاب احتجاجية على مستوى البلاد»[37]. وقد نمت تلك الحركات بدرجة أكبر مع تطبيق مبدأ الاقتراع العام (universal suffrage)، وطوّرت شبكةً من الاتحادات الموازية الرامية إلى حفظ أعضائها من التأثير الخارجي (من المنظمات الاشتراكية، على سبيل المثال)[38]. ويؤكّد ليبست وروكان -في تحليلهما لأثر تلك الانقسامات في تطور الأحزاب- أن بلدان أوروبا الغربية المتعدّدة الأديان أو ذات الأغلبية الكاثوليكية «قد عرفت جميعها انشطارًا جذريًّا عشية الثورة الفرنسية المُعلمِنة، وظهر فيها جميعًا -دون استثناء- أحزاب قوية مدافعة عن الكنيسة، إما على نحوٍ صريح كما هو في ألمانيا والبلدان المنخفضة [بلجيكا وهولندا ولوكسمبورغ] وسويسرا والنمسا وإيطاليا وإسبانيا، أو بشكلٍ ضمنيّ كما هو حال اليمين في فرنسا»[39].

وعلى الرغم من أن الأطروحات الموصوفة آنفًا معروفة تمامًا، فمن النادر الإشارة إلى وصف ليبست وروكان للفاعلين الدينيين المنخرطين في التفاعل الاجتماعي والسياسي بين ثلاثة فرقاء:

أولهم: «جسد كنسي مؤسّس داخل الإقليم القومي، وممنوحٌ قدرًا كبيرًا من السيطرة على التعليم».

---

(36) Lipset and Rokkan, 15.

(37) Lipset and Rokkan, 15.

(38) Kalyvas, *The Rise of Christian Democracy in Europe.*

(39) Lipset and Rokkan, "Cleavage Structures, Party Systems and Voter Alignments: An Introduction," 34.

وثانيهم: «الجسم الكنسي فوق القومي الخاضع للبابا ولمجلس الإدارة البابوي (Roman Curia)».

وثالثهم: «جسم منشقٌ من النشطاء المتدينين، غير ملتزم بأعراف الكنيسة، معارض لكلٍّ من الكنيسة القومية والسلطة البابوية».

وكما يرى ليبست وروكان، فإن عدم التوافق بين بعض الفاعلين الدينيين، وفيما بينهم وبين نظرائهم العلمانيين، قد لعب دورًا حاسمًا في تحديد التحالفات المهيمنة في مختلف البلدان الأوروبية. فقد كان بوسع «بناة الأمة» (nation-builders) المتحكِّمين في ماكينة الدولة -على وجه التحديد- أن يختاروا بين التحالف مع الكنيسة القومية أو مع السلطة البابوية، أو أن يتبنوا منحًى علمانيًّا؛ فيما مالت القوى الهامشية إلى الجسم المنشق غير الملتزم من النشطاء الدينيين المعارضين لكلٍّ من الكنيسة القومية والسلطة البابوية[40].

وكما سلفت الإشارة، فقد لاحظ ليبست وروكان وجود درجة عالية من الاستقرار في معظم بلدان أوروبا الغربية، مما أوحى إليهما بفكرة «جمود» الأنظمة الحزبية. ولم يكن الانقسام الديني هو الآخر استثناءً من هذه الصورة العريضة للاستقرار. بل إن ريتشارد روز (Richard Rose) وديريك أوروين (Derek Urwin) ذهبا بتلك الفكرة إلى مدى أبعد من ليبست وروكان، بتأكيدهما في دراسة لهما منشورة عام ١٩٦٩م أن «الفوارق الدينية -لا الطبقية- هي القاعدة الاجتماعية الأساسية للأحزاب في العالم الغربي المعاصر». وأكّدت دراستهما المقارنة الموسّعة أن العامل الديني كان حاسمًا في التماسك الداخلي لكثير من الأحزاب الأوروبية («بالنظر إلى وجود رؤية مشتركة بين أنصارهم، سواء كانت دينية أو لا دينية») أكثر من عوامل أخرى من قبيل الطبقة والمهنة. وعلاوة على ذلك، فمن بين الخمسة والثلاثين حزبًا التي شملتها دراستهما ورأت في الدين عاملًا مهمًّا للتماسك (أي ما يزيد عن نصف حالات الدراسة التي عالجاها)، صنّفا ثمانية عشر حزبًا في

(40) Lipset and Rokkan, 36.

ثمة «الأحزاب الأحادية الدعوى» (single-claim parties)، التي «تعطي أهمية فريدة للقضايا التي تخصُّ العلاقة بين الكنيسة والدولة، مثل قضية التعليم». وقد تبيَّنت صحَّة ذلك في البلدان ذات الأغلبية الكاثوليكية على وجه الخصوص. وعِلَّة ذلك -فيما يراه روز وأوروين- أن «الكنيسة الكاثوليكية تمثِّل شكلًا مميزًا من أشكال التكامُل الاجتماعي». ومن ثَمَّ «فهناك حزب متماسك قائم على كاثوليك ملتزمين، في تسع دولٍ من بين إحدى عشرة دولةً تعيش فيها أعداد كبيرة من أتباع المذهب الكاثوليكي، هي: أستراليا والنمسا وبلجيكا وكندا وفرنسا وألمانيا وإيطاليا وهولندا وأيرلندا الشمالية»[41]. ومن جهة أخرى، ومع أن تأثير العامل الديني في تماسك الحزب يبدو واضحًا، فليس ثمة إجماع بين الباحثين فيما يتعلق بتقدير مدى تأثير الانقسام الديني في الجدل بين الأحزاب. وكما لاحظ أودبيورن كنوتسين (Oddbjørn Knutsen)، فإن «عددًا يسيرًا من المسائل السياسية يسير على خطِّ الصراع الديني–العلماني. وعلى المنوال ذاته، فإن عددًا محدودًا للغاية من المسائل هو المتقطع الصلة تمامًا بهذا الصراع». وترتيبًا على ذلك، وفي حين يندر ورود المسائل الدينية على نحو صريح في برامج الأحزاب وفي مناظراتها خلال الحملات الانتخابية، يثبت الدين -وتحديدًا بسبب استمرار الانقسام الديني/ العلماني- أنه «مؤشر قويٌّ يمكن من خلاله التنبؤ بالاختيار الحزبي في الكثير من الديمقراطيات الأوروبية»[42]. بيد أن دراساتٍ أخرى ترى هذه الصورة على نحو مختلف، مشيرةً إلى أن «الانطباع العام حول الاتجاه التطوري لهذا النمط من الأحزاب، خلال الثمانينيات والتسعينيات من القرن الماضي، هو أفولُ نجمها على نحو ملحوظ»[43]، وذلك في سياق أفولٍ جليٍّ أوسع نطاقًا بالنسبة إلى سياسة الانقسام وعدم الاصطفاف في نُظُم الأحزاب الأوروبية[44].

---

(41) Rose and Urwin, "Social Cohesion, Political Parties and Strains in Regimes," 12-21.

(42) Knutsen, *Social Structure and Party Choice in Western Europe*, 44.

(43) Lane and Ersson, *Politics and Society in Western Europe*, 99.

(44) Knutsen, *Social Structure and Party Choice in Western Europe*.

في الواقع، لا يمكن إنكار أن دور الانقسامات في السياسة الحزبية الأوروبية الغربية قد طرأ عليه تغيُّر كبير في الفترة التي تلَت صدور دراسة ليبست وروكان، وذلك لاعتبارين: أولهما ما ترتَّب على التوجهات القيمية الجديدة في أوساط الشرائح الشابة من السكان[45]، وثانيهما أثر انتهاء الحرب الباردة والتنافُس بين الكتلتَين الشيوعية والغربية. إلّا أنه يتعيَّن علينا فيما يتعلَّق بالانقسامات الدينية -في أوروبا الغربية على الأقل- أن نأخذ بعين الاعتبار حقيقة أن موجات الهجرة من البلدان ذات الأغلبية المسلمة، بالترافق مع عمليات أخرى أوسع نطاقًا مرتبطة بالعولمة، قد أدت إلى إحداث حالة من التعدُّدية والتعقيد في المشهد الأوروبي، في النصف الثاني من القرن العشرين وصدر القرن الحالي[46]. ولا يستلزم سبرُ أغوار دور الدين في الأنظمة الحزبية الأوروبية الراهنة مجرَّدَ فهم التغيرات التي حدثت في الانقسام الديني ذاته، بل يقتضي أيضًا فهم الانقسامات الأخرى التي ظهرت في مجتمعات أوروبا الغربية وفي نُظُمِها السياسية منذ العقد الأخير من القرن العشرين، وكانت أساسًا نتيجةً لعمليات العولمة والهجرة والتعدُّدية الدينية، وتفاعلات هذه الانقسامات مع الانقسام الديني ذاته. وهذا هو موضوع المحور التالي.

الدين والانقسامات الجديدة

للحديث عن دور الدين والتديُّن في وقوع الانقسامات الجديدة، وهو الدور الذي افترضه الباحثون والعلماء في بحوثهم فيما بين نهاية القرن العشرين وصدر القرن الحادي والعشرين، لا بدَّ من البدء بدراسة الانقسام بين الرؤيتَين المادية وما بعد المادية، الذي نظَّر له إنغلهارت في السبعينيات[47]. فعلى الرغم من أن ظهور رؤية ما بعد مادية في أوساط القطاعات الأكثر شبابًا من الغربيين منذ ستينيات القرن العشرين قد ارتبط -كما سلفت الإشارة- بعملياتٍ متصلة بتقدُّم العلمنة، من قبيل زوال أهمية السلطات التقليدية والأعراف المطلقة، فإن رؤية إنغلهارت لدور

(45) Inglehart, *The Silent Revolution.*

(46) Brug, Hobolt, and Vreese, "Religion and Party Choice in Europe."

(47) Inglehart, *The Silent Revolution.*

التديُّن في هذا السياق أدقُّ بكثير مما يعتقد كثيرون. فهو يزعم -بحقٍّ- أن من التبسيط البالغ وصف عملية التغيُّر الثقافي هذه بأنها تعني ببساطة «انحسار الدين»؛ وذلك لأن بعض وجهات النظر ترى أن «الأجيال الناشئة لديها حساسية بالغة -فيما يبدو- تجاه الهموم الروحيَّة، مقارنةً بالجماعات الأكبر منهم سِنًّا»، كما يظهر -على سبيل المثال- في «إجلالهم للطبيعة واهتمامهم الزائد بمعنى الحياة وهدفها»[48].

وعلى الرغم من أن ملاحظات إنغلهارت ألقت الضوء على دور التديُّن والروحانية في هذه الانقسامات الجديدة، فإن التفسير الأساسي الذي تبنَّاه بعض الباحثين والعلماء في العقود التالية هو النظر إلى الانقسام الجديد المرتكز على القيم -بتعبير كريسي[49]- باعتباره تناقضًا بين رؤيتَيْن للمجتمع: إحداهما محافظة ودينية، والأخرى تقدُّمية وعلمانية. وكما سيتبيَّن من تحليل دراسات الحالة المتضمَّنة في هذا الكتاب، فإن هذا الخطاب تطور في الولايات المتحدة -بوجه خاص- في سياق الأدبيات المعنيَّة بما يُسمَّى «الحرب الثقافية» و«فجوة الإله» (God gap) المزعومة بين الحزبَيْن «الجمهوري» و«الديمقراطي» (وهو ما سنخصه بمزيدٍ من النقاش المعمَّق في الفصل الثامن من هذا الكتاب)[50].

وكما سبق القول، فإن دور الدين في أوروبا الغربية صار له بُعْدٌ جديدٌ في تسعينيات القرن العشرين، حينما «أدى إدراج قضية الهجرة على جدول الأعمال السياسي إلى ظهور تعارضٍ تامٍّ بين القيم العالمية-التحرُّرية والقيم المجتمعية-التقليدية»[51]. وكما يقول بورنشير، فإن الحركات والأحزاب اليمينية الشعبوية

(48) Inglehart and Appel, "The Rise of Post materialist Values and Changing Religious Orientations, Gender Roles and Sexual Norms," 54.

(49) Kriesi, "Restructuration of Partisan Politics and the Emergence of a New Cleavage Based on Values."

(50) Hunter. *Culture Wars*; Flanagan and Lee, "The New Politics, Culture Wars, and the Authoritarian-Libertarian Value Change in Advanced Industrial Democracies"; Smidt et al., *The Disappearing God Gap?*

(51) Bornschier. "The New Cultural Divide and the Two-Dimensional Political Space in Western Europe," 434.

الجديدة تتحدى -من جهة- «التغيرات الاجتماعية التي أحدثها اليسار التحرري، وتشكّك في شرعية القرارات السياسية التي تشرّع القيم العالمية». ومن جهةٍ أخرى، تقترح هذه الحركات والأحزاب خطاباتٍ حول الهجرة ليست -في العادة- عنصريةً على نحو صريح، ولكنها تركّز على ««الأهلانية التمييزية» (differentialist nativism) أو «التمايز الثقافي» (cultural differentialism)»، في مقابل التوجهات المتعدّدة الثقافات (multiculturalist orientations)[52].

وأطلق بورنشير على الانقسام الناجم عن ذلك، الذي فرض نفسه على الانقسامات التقليدية، اسمَ «الانقسام بين الرؤية العالمية-التحرّرية والرؤية المجتمعية-التقليدية»[53]. وكما بيّنّا من قبل، فإن عائلة الأحزاب الشعبوية اليمينية هي الممثّل الرئيس للجانب التقليدي-المجتمعي من هذا الانقسام في عالم اليوم، وهو ما يطرح تساؤلاتٍ حول العلاقة بين الدين والشعبوية.

وحين نلقي نظرةً على الأدبيات السابقة، نلاحظ أن بعض الدراسات أطّرت هذه العلاقة وَفْقَ تعريف كاس موده للشعبوية بوصفها ظاهرة تعارض بين «الشعب» و«النخبة». وتشير هذه الأدبيات -في هذا السياق- إلى «الشعبوية الدينية» -بوصفها تصورًا للسياسة- على أنها «تتبع أو تحقّق إرادةَ الإله وتقديرَه، وهو الذي تشعر تلك الجماعات وتعتقد أنه تجمعهم به علاقة تفضيلية»، وبوصفها تأتي في إطار «إضفاء القداسة على السياسة»[54]. ولا يوافق مؤلّف الكتاب الذي بين أيديكم على هذا التصور للعلاقة بين الدين والشعبوية، لاعتبارين: أولهما أن مثل هذا التعريف يجعل من المستحيل تمييز الشعبوية الدينية عن الأشكال الأخرى من الحركات السياسية ذات التوجّه الديني، وثانيهما أن هذا الكتاب يتبنّى -كما سبق القول- تعريفَ ألبرتازي وماكدونل للشعبوية بوصفها ظاهرةً ناتجةً عن محورَي «العوام مقابل النخبة» و«نحن مقابل الآخرين»[55].

---

(52) Bornschier, 422; Betz, *Radical Right-Wing Populism in Western Europe*.

(53) Bornschier, "The New Cultural Divide and the Two-Dimensional Political Space in Western Europe," 423.

(54) Zúquete, "Populism and Religion," 446–47.

(55) Albertazzi and McDonnell, "Introduction: The Sceptre and the Spectre."

فنحن على قناعة -في حقيقة الأمر- بأن التعريف الأخير أكثر صلةً وأهميةً من سابقه في فهم دور الدين في الشعبوية، لا سيما في النوع اليميني منها. ويرجع ذلك إلى أن الدين في الشعبوية اليمينية يصبح عنصرًا حيويًّا في الرؤية المجتمعية -التقليدية للأحزاب، وهو عنصر لا يمكن قياس أهميته -بالنسبة إلى المتشدِّدين- من حيث المعتقدات أو أداء الشعائر الدينية [فحسب]. فحقيقة الأمر -كما بيَّنت نادية المرزوقي ودونكان ماكدونل- أن الاستخدام الشعبوي للدين يتعلَّق بـ «الانتماء» أكثر من تعلُّقه بـ «الاعتقاد»، ويدور حول فكرتَين أساسيَّتَين: «الاستعادة» و«المعركة». ويوصَف هذا المتديِّن استعادته عادةً بأنه هو الأهمية الممنوحة في المجتمع لهوية دينية أصلية معيَّنة، أو لمجموعة من التقاليد والرموز، وليس لمذهب لاهوتي له أحكامه ومبادئه. إلَّا أن تلك الاستعادة تتطلب خوضَ معركة ضد مجموعتَين من «أعداء الشعب»: النُّخَب التي لا تكترث لأهمية التراث الديني للشعب، و«الآخرين» الذين يسعون إلى فرض معتقداتهم وشرائعهم الدينية على الأهالي[56].

ويغدو الدينُ -في هذا السياق- عقيدةً لهوية محلية/ قومية/ إقليمية (فهذا قد يختلف تبعًا لاختلاف الأحزاب والسياقات المحلية، ولكنه قد يختلف مع تطور الحزب السياسي ذاته)، يستحيل التخلي عنها، بصرف النظر عن القناعات الشخصية لممثلي الأحزاب الشعبوية، ومدى التزامهم بتمثُّل هذه العقيدة في أساليب حياتهم. وأما تلك الهوية فيتحتَّم -عند هؤلاء- الدفاع عنها ضد كلِّ من تدخلات المنتمين إلى هُوية دينية مغايرة، ومساعي العلمنة التي تقوم بها سلطات محلية أو قومية أو فوق قومية. ومردُّ هذه الحتمية -على وجه الدقَّة- هو نظر البعض إلى الاستسلام على أنه تفريطٌ من جانب المرء في هويته.

وعلى الرغم من تركيز كثيرٍ من الدراسات العلمية الخاصة بالشعبوية على البُعد المحلي، في المقام الأول، فإن مؤلِّف الكتاب الذي بين أيديكم يرى وجوبَ عدم إهمال البُعد الدولي أو العابر للقوميات لتلك الظاهرة، وذلك

(56) Marzouki and McDonnell, "Populism and Religion," 2.

لاعتبارين: أولهما توابعه بالنسبة إلى ديناميات الصراع والتصالح بين الدول (كما هو ملاحظ في الشرق الأوسط ومناطق جنوب آسيا، على سبيل المثال)، وثانيهما تأثيره في عمليات الاندماج فوق القومي (كما هو الحال في السياق الأوروبي). ويسلِّط بعض المؤلفين الضوء -بهذا الخصوص- على الجانب «الحضاري» للشعبوية، في سياق موجة رُهاب الإسلام (Islamophobia)، التي «تتفاعل فيها (المخاوف من) الإرهاب الإسلامي الموجَّه عالميًّا مع (المخاوف من) آثار الهجرة الإسلامية الجماعية على المجتمعات المحلية»[57]. بل إن بعض الباحثين يتجاوزون هذا الحدَّ، فيفترضون وجود «عامل انقسام عابر للقوميات يكْمُن في جوهره رد فعل سياسيّ مضاد للاندماج الأوروبي وللهجرة... حاسم في تأثيره في الأحزاب والأنظمة الحزبية، بدرجةٍ لا تقلُّ عن المنعطفات التي رصدها ليبست وروكان سابقًا»[58].

وعلى الرغم من دأب الأحزاب الشعبوية اليمينية الجديدة على التصريح بأنها تدافع عن الحضارة «الغربية» أو «الأوروبية» المعرَّضة للتهديد، يبدو أن دارسي الأحزاب والانقسامات السياسية غير مستعدين لتعريف طبيعة هذا الانقسام الجديد من منظور حضاريّ. وربما يكون السبب في ذلك -جزئيًّا- أن أطروحة صمويل هنتنغتون[59] قد تبنَّاها علماء العلاقات الدولية بدرجة تفوق بكثيرٍ رفاقهم المتخصِّصين في دراسة السياسات الداخلية. إلَّا أن الجدل الذي أحاط بهذه الأطروحة نفسها له أيضًا دور في ذلك. وينمُّ ذلك عن قصور في التنظير لهذا الانقسام الجديد، بما يقلِّل من إمكانية معرفة طبيعته العابرة للقوميات. وعلاوة

---

(57) Haynes, "From Huntington to Trump," 20; Haynes, "Introduction."

يتعيَّن -بالطبع- مراجعة الدور الذي يلعبه رُهاب الإسلام في ظاهرة الشعبوية اليمينية، إذا أردنا دراسة النسخ الإسلامية من هذه الظاهرة، كما هو الأمر في الحالة التركية، من بين الحالات التي تناولها هذا الكتاب بالتحليل. ففي هذه الحالات تحلُّ جماعات وهويات أخرى محلَّ الإسلام في السردية الشعبوية بوصفها هي «الآخر الخطِر».

(58) Hooghe and Marks, "Cleavage Theory Meets Europe's Crises," 109.

(59) Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*.

علاوة على ذلك، فإن هذا القصور التنظيري يُخفي حقيقة أن هذه الأحزاب الجديدة -رغم إشاراتها المتكررة إلى الحضارة- لا تعرف يقينًا -فيما يبدو- ما الذي يشكّل مبادئ الحضارة الغربية التي يدعمونها. وكما لاحظ بروباكر، فإن هذه الأحزاب -في أوروبا على الأقل- تتذبذب -فيما يبدو- بين رؤية أبوية «تقليدية» للمجتمع، ترتكز على تأويل محافظ للمسيحية، وبين فكرة عن أوروبا بوصفها كيانًا يتّسم باحترام الحريات الشخصية (على النقيض من الإسلام الذي يُزعَم أنه غير ليبرالي). وتعني هذه الحريات الشخصية تضمينَ برامج الأحزاب مواقفَ تستلهم من «حبّ السامية (فيلوسامية philosemitism) والمساواة بين الجنسيْن ومؤازرة حقوق المثليين»، على الرغم من أن الدفاع عن حقوق المثليين يأتي غالبًا على نحوٍ انتقائيّ من منظورٍ مُعادٍ للإسلام، وليس بوصفه أحد المبادئ المطلقة[60]. فالمعضلة -إذن- هي بين نموذجٍ من الأحزاب يرتكز على القيم المسيحية «التقليدية»، بتوجُّه محافظ تجاه قضايا النوع الاجتماعي والأخلاقيات الجنسية والحقوق الشخصية، وبين نموذجٍ آخر من الأحزاب تلعب فيه المسيحية بالأساس دورَ صانع «الهوية» في العلاقة مع الثقافات الأخرى، ولا تمنع من تطوير خطابات أكثر انفتاحًا بخصوص أدوار النوع الاجتماعي والحقوق الفردية. ففي حين كانت الأحزاب اليمينية الهولندية -بوجه خاص- في موقع الصدارة دومًا في هذا التطور، خاصةً فيما يتعلّق بحقوق المثليين، فإن تحولًا مماثلًا قد رُصِدَ مؤخرًا في حالاتٍ أخرى بأوروبا الغربية، مثل «الجبهة الوطنية»[61] (*Front national*) في فرنسا[62]. وهذه النقطة وثيقة الصلة بتحليلنا؛ لِما لها من اهتمامٍ خاصٍّ بالعلاقة بين الأحزاب الشعبوية اليمينية وعمليات العلمنة، التي عرضنا لها في الفصل الأول من هذا الكتاب. ومن ثَمّ سيتضمَّن الفصل الختامي بعض التأملات حول هذا الموضوع، تستند إلى تحليلنا لحالات الدراسة.

---

(60) Brubaker, "Between Nationalism and Civilizationism," 1203.

(٦١) تُعرَف اليوم باسم «التجمُّع الوطني» (*Rassemblement national*). (المراجع)

(62) Scrinzi, "Gender and Women in the Front National Discourse and Policy," 96.

لكن قبل أن نختتم هذا الفصل الذي يدور حول الانقسامات والعائلات الحزبية، ودور الدين فيها، فمن الضروري الإشارة إلى أن مفهوم الانقسام نفسه لم يسلم من النقد، ومن الممكن مقاربته بمنهجيات مختلفة. وسيعرّج المحور التالي -بإيجاز- على أوجه القصور الرئيسة في هذا المفهوم كما بيّنتها تلك الأدبيات، ويشرح أسباب تبنّيه في هذا الكتاب، والمنهجية المختارة لدراسته.

مُقارَبات في دراسة الانقسامات وانتقاداتها

تربط «أطروحة الانقسامات» -كما تبيّن في المحور السابق- نشأة أنماط مختلفة من الأحزاب السياسية وتطورها ونجاحها، على نحو مباشر، بظهور بنًى اجتماعية وبتطورها، وبانتشار منظومات قيمية مختلفة. فهل يعني هذا -بالضرورة- فهم السياسة الحزبية على أنها مُتغيّر تابع للعوامل والمعتقدات الاجتماعية؟ أم أن العلاقة بين الانقسامات الاجتماعية والأحزاب السياسية يجب فهمها على أنها عملية تبادلية تجري في اتجاهَين، وتلعب فيها الإرادة الحزبية دور المتغير المستقل؟ وَفْقَ ما أوضح باولو بيلوتشي (Paolo Bellucci) وأوليفر هيث (Oliver Heath)، وفيما يتعلّق بهذه المسألة، فإن الأدبيات حول الانقسامات تميل إلى الاندراج في واحدٍ من قسطاطَين: الدراسات التي تميّز العناصر البنيوية الاجتماعية، وتلك التي تركّز على العوامل السياسية. والنوع الأول من هذه الأدبيات هو السائد، ويُبرز أولوية التغيرات في التركيبة الاجتماعية للناخبين، ويمكن اعتبار هذه الأدبيات مُقارَبة «من الأدنى إلى الأعلى» (bottom-up) في هيكلة الفوارق السياسية. وأما الدراسات التي تركّز على العوامل السياسية فتذهب -على النقيض- إلى القول بأن الولاءات الحزبية الناتجة عن الانقسام تنشق من استراتيجيات الأحزاب نفسها، ويمكن توصيفها بأنها تتبع «من الأعلى إلى الأدنى» (top-down) بطبيعتها[٦٣].

---

(63) Bellucci and Heath, "The Structure of Party-Organization Linkages and the Electoral Strength of Cleavages in Italy, 1963–2008," 108.

وهذه النقطة وثيقة الصلة بتحليلنا فيما يتعلّق بأصل عمليات نشوء الأحزاب وتغيُّرها. فاتباع منهجية التحليل من الأدنى إلى الأعلى يعني تفسير هذه الظواهر على أنها مُتغيّر تابع لعوامل اجتماعية، وهو موقف قد يؤدي -في أقصى حدوده- إلى مُقارَبة حتميّة، وإلى صبغ دراسة الأحزاب السياسية بصبغة اجتماعية (انظر -على سبيل المثال- نقدَ جيوفاني سارتوري (Giovanni Sartori) لأطروحة ليبست وروكان)[٦٤]. وعلى الجانب الآخر، فإن مَن يتبنّون مُقارَبة التحليل من الأعلى إلى الأدنى يميلون -بدلًا من ذلك- إلى التركيز على استراتيجيات النخبة النخبوية، وإلى تفسير الولاء الحزبي والتغيير الحزبي بوصفهما «استجابة لتغيراتٍ في جانب العرض في السياسات الحزبية»[٦٥].

ويصبح الوضع أكثر تعقيدًا مع الأدبيات الخاصة بتآكل الفوارق البنيوية الاجتماعية، مثل الطبقة والدين، والاستبدال بها فوارق سياسية ترتكز على القيم والتفضيلات والتوجهات، مما يضيف بُعدًا ثقافيًّا لهذه الانقسامات، كان مهملًا في بعض الأدبيات السابقة. ونتيجةً لذلك، فإن الكثير من الدراسات المرجعيّة الخاصة بدراسة هذه الانقسامات[٦٦]، الصادرة منذ أواخر الثمانينيات من القرن العشرين، يؤكّد أن هذه الانقسامات تتشكّل من ثلاث طبقات:

أولاها: جذر الانقسام هو فارق اجتماعيّ مستمر نسبيًّا يؤدي إلى نشأة جماعاتٍ يمكن تعيينها «موضوعيًّا» داخل المجتمع، تبعًا للطبقة أو الدين أو المصالح الاقتصادية أو الثقافية، أو أي مُحدّدات أخرى.

والثانية: يشتمل الانقسام على مجموعة من القيم المشتركة بين أعضاء المجموعة؛ فيعرف أعضاؤها نمطًا حياتيًّا مشتركًا بقدر ما يتشاركون التوجُّه القيميّ ذاته.

---

(64) Sartori, "The Sociology of Parties: A Critical Review."

(65) Bellucci and Heath, "The Structure of Party-Organization Linkages and the Electoral Strength of Cleavages in Italy, 1963–2008," 108.

(66) Inglehart and Flanagan, "Value Change in Industrial Societies"; Knutsen and Scarbrough, "Cleavage Politics"; Mair, "Cleavages"; Bartolini, *The Political Mobilization of the European Left, 1860–1980*.

والثالثة: أن الفارق يتمأسس في شكل تنظيمي ما، ويكون هذا الشكل -في الغالب- حزبًا سياسيًّا، لكنه قد يكون أيضًا في صورة كنائس ونقابات وجمعيات أخرى[٦٧].

وقد قام ستيفانو بارتوليني (Stefano Bartolini) -في دراسته لدور الانقسام الطبقي في اليسار الأوروبي، الصادرة بعنوان «التعبئة السياسية لليسار الأوروبي ١٨٦٠-١٩٨٠م»، (*The Political Mobilization of the European Left, 1860-1980*)- بجمع هذه العناصر معًا في نموذج لتشكُّل انقسام ما وهيكلته، مبيّنًا أن ذلك يتمُّ في عملية من خمس خطوات، تشمل:

١- التولُّد الأوّلي لمعارضات ناجمة عن اختلاف المصالح أو رؤية العالم (*Weltanschauung*) أو عنهما معًا، متولدة بدورها من العمليات الكلّيّة للتحديث (modernization)، وهي: التسييل النقدي (monetarization)، والتحضُّر (urbanization)، والعلمنة (secularization)، والمُعايرة الثقافية (cultural standardization)، والتصنيع (industrialization)، والرقابة الإدارية (administrative control)، والمركزَة (centralization).

٢- تبلور خطوط المعارضة إلى صراعات حول السياسة العامّة، حالما (وإذا ما) أصبحت مركزية القرار السياسي راسخةً.

٣- نشأة تحالفات لملتزمين سياسيين منخرطين في حشد الدعم لصالح منظومة من السياسات ضد منظومات أخرى.

٤- اختيار استراتيجية للحشد يقوم بها هؤلاء الملتزمون.

٥- اختيار ساحة للمواجهة بين الموارد التي تمّ حشدها[٦٨].

ومع أن الدراسة التي بين أيديكم لا تتبنَّى هذا النموذج على وجه التحديد، فإنها تتفق مع صاحبه (بارتوليني) في فكرة وجوب أخذ كل من بُعدَي التحليل (من

(67) Knutsen and Scarbrough, "Cleavage Politics," 494.

(68) Bartolini, *The Political Mobilization of the European Left, 1860–1980*, 13.

الأدنى إلى الأعلى، ومن الأعلى إلى الأدنى) في الاعتبار، من أجل فهم دور الانقسامات في عمليات نشوء الأحزاب وتغيُّرها. زد على ذلك أنه مع كَون هذه الدراسة تحاول أن تأخذ في اعتبارها ظواهر التغير الاجتماعي الأساسية، فإنها تركِّز بالأساس -بوصفها دراسةً في العلوم السياسية- على دور الملتزمين سياسيًّا في تسييس الانقسامات الاجتماعية وصياغتها في تصوُّر متماسك للعالم، لتوظيفها في خدمة أغراض انتخابية، ولأغراض السلطة (بشكل عام). ولهذا السبب، فإن قسمًا كبيرًا من تحليل حالات الدراسة المتضمَّنة في هذا الكتاب سينصبُّ على السياسة الانتخابية عامَّة، وعلى القيادة والاستراتيجيات والتحالفات الحزبية.

ومن الضروري أيضًا الإشارة إلى أن «أطروحة الانقسامات» كانت محلَّ انتقاد من وجهات نظرٍ عديدة[٦٩]. وكما بيَّنَّا من قبل، فإن أولَ انتقاد وُجِّه لهذه الأطروحة هو انتقاد منهجيٌّ قائم على أن هذا المنظور يجنح -خاصةً إذا جرى تبنِّيه بمُقاربة التحليل من الأدنى إلى الأعلى- نحو الاختزال الاجتماعي (sociological reductionism)، وإلى تجاهل محددات الانتماء والاختيار الحزبي الأخرى، لا سيما المحددات السياسية، وكذا إرادة الناخبين. ونتيجةً لذلك، على وجه الخصوص، قد يتجاهل هذا المنظور دورَ الأحزاب السياسية بوصفها متغيرات مستقلة[٧٠]. وعلاوة على ما سبق، فإنه يعتمد -عادةً- على متغيراتٍ من الصعب قياسها وتفصيلها، مثل الطبقة الاجتماعية والتديُّن.

وقد يثير حتى مَن يقبلون الأُسس المنهجية والنظرية لهذا المنظور شكوكًا بخصوص فاعليته الإمبيريقية. فمن ناحية، صدرت دراساتٌ رصينة لها حجيتها[٧١] منذ ثمانينيات القرن العشرين، شكَّكت في مقولة أن الأنظمة الحزبية

---

(٦٩) للاطلاع على مراجعة لهذه الانتقادات انظر:

Sirvola, "Party and Social Structure."

(70) Urwin, "Political Parties, Societies and Regimes in Europe."

(71) Mair, "Adaptation and Control: Towards an Understanding of Party and Party System Change"; Shamir, "Are Western Party Systems 'Frozen'?"

الأوروبية الغربية قد تجمّدت بالفعل، وسلّطت هذه الدراسات الضوء على التقلّب المستمر لكثيرٍ من الأنظمة الحزبية. ناهيك عن حقيقة أن «أطروحة الانقسامات» -وفي الحقيقة، معظم النظريات حول الأحزاب السياسية- قد صيغت بالمقام الأول في سياق «القارة العجوز»، ويجب ألّا تؤخذ قابليتها للتطبيق على سياقاتٍ أخرى على أنها أمرٌ مُسلّم به. وأخيرًا، قد لا تكون هذه الأطروحة ملائمة تمامًا لفهم الديناميات السياسية الراهنة، التي تتميّز بتراجُع الولاءات الطبقية والجمعية، فضلًا عن ضعف الأحزاب المنتمية لـ «عائلات» الأحزاب التقليدية، في كثير من الحالات[٧٢].

ومع ذلك، وعلى الرغم من وعينا بأوجه النقد المحتملة هذه، نعتقد أن «أطروحة الانقسامات» لا تزال مناسبةً لمعالجة موضوع هذا الكتاب، لاعتبارات عديدة. فبدايةً، إن استخدام هذه الأطروحة مع التركيز بوجه خاص على استراتيجيات الأحزاب السياسية، وفاعليتها في تنشيط الانقسامات المختلفة، يسمح لنا باجتناب مخاطر الاختزال الاجتماعي. أضِف إلى ذلك أن اتساع نطاق التحليل المقارن في هذا الكتاب يرمي إلى فهم التغيرات التي طرأت على دور الدين في الأحزاب السياسية، من حيثُ علاقته بالعمليات الاجتماعية والسياسية الأوسع نطاقًا. ولهذا السبب، فإن منظورًا تأصيليًا -مثل «أطروحة الانقسامات»- يُعَدُّ أكثر ملاءمةً من مُقارَبة تنظيمية، على سبيل المثال. ونحن نعي أن الأنظمة الحزبية الغربية قد أصبحت «غير جامدة» إلى حدٍّ بعيد (إذا سلّمنا أنها كانت قد «تجمّدت» أصلًا). ومع ذلك، فإننا على قناعة بأن التبنّي النقدي لـ «أطروحة الانقسامات» (في تحليل حالات التحول من الانقسامات الطبقية والجماعية «التقليدية»، إلى انقسامات جديدة تدور حول القيم) يمكن أن يكون مفيدًا في فهم الديناميات السياسية الجديدة، وفي فهم التغيُّر الحزبي. ونعتقد أيضًا أن بتطبيقنا مثل هذه المقارَبة المرنة، سيكون هذا المنظور مفيدًا للغاية في تحليل

---

(72) Beyme, *Political Parties in Western Democracies*; Ware, *Political Parties and Party Systems*.

الأنظمة السياسية غير الغربية، خاصةً في بعض الحالات التي سندرسها في هذا الكتاب، المتضمنة لديناميات انتماء مهمّة، لا تقتصر على الانتماء الديني، بل تشمل أيضًا الانتماء العرقي، على سبيل المثال. وأخيرًا، فإن جانبًا كبيرًا من الأدبيات التقليدية حول دور الدين في السياسة الحزبية كان يقوم على «أطروحة الانقسامات» هذه. ولذا، يبدو منطقيًا أن تكون نقطة البداية في تحليلنا منطلقةً من هذا المنظور، ولكي نفهم أيضًا ما تغيّر في العقود الأربعة الأخيرة التي يغطيها التحليل في هذا الكتاب.

مراجع الفصل الثاني

Albertazzi, Daniele, and Duncan McDonnell. "Introduction: The Sceptre and the Spectre." In *Twenty-First Century Populism: The Spectre of Western European Democracy*, edited by Daniele Albertazzi and Duncan McDonnell, 1–11. Basingstoke; New York: Palgrave Macmillan, 2007.

Bartolini, Stefano. *The Political Mobilization of the European Left, 1860–1980*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Bartolini, Stefano, and Peter Mair. *Identity, Competition and Electoral Availability: The Stabilisation of European Electorates 1885–1985*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Bellucci, Paolo, and Oliver Heath. "The Structure of Party-Organization Linkages and the Electoral Strength of Cleavages in Italy, 1963–2008." *British Journal of Political Science* 42, no. 1 (2012): 107–35.

Betz, Hans-Georg. *Radical Right-Wing Populism in Western Europe*. Basingstoke: Macmillan, 1994.

Beyme, Klaus von. *Political Parties in Western Democracies*. Aldershot: Gower, 1985.

Bornschier, Simon. *Cleavage Politics and the Populist Right: The New Cultural Conflict in Western Europe*. Philadelphia: Temple University Press, 2010.

———. "The New Cultural Divide and the Two-Dimensional Political Space in Western Europe." *West European Politics* 33, no. 3 (2010): 419–44.

Brubaker, Rogers. "Between Nationalism and Civilizationism: The European Populist Moment in Comparative Perspective." *Ethnic and Racial Studies* 40, no. 8 (2017): 1191–1226.

Brug, Wouter van der, Sara B. Hobolt, and Claes H. de Vreese. "Religion and Party Choice in Europe." *West European Politics* 32, no. 6 (2009): 1266–83.

Dalton, Russell J., Scott E. Flanagan, and Paul Allen Beck, eds. *Electoral Change in Advanced Industrial Democracies: Realignment or Dealignment?* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.

Della Porta, Donatella, Hanspeter Kriesi, and Dieter Rucht, eds. *Social Movements in a Globalizing World*. Basingstoke: Macmillan, 1999.

Flanagan, Scott C., and Aie-Rie Lee. "The New Politics, Culture Wars, and the Authoritarian-Libertarian Value Change in Advanced Industrial Democracies." *Comparative Political Studies* 36, no. 3 (2003): 235–70.

Franklin, Mark N., Thomas T. Mackie, and Henry Valen, eds. *Electoral Change: Responses to Evolving Social and Attitudinal Structures in Western Countries*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1992.

Haynes, Jeffrey. "From Huntington to Trump: Twenty-Five Years of the 'Clash of Civilizations.'" *The Review of Faith & International Affairs* 17, no. 1 (2019): 11–23.

———. "Introduction: The 'Clash of Civilizations' and Relations between the West and the Muslim World." *The Review of Faith & International Affairs* 17, no. 1 (2019): 1–10.

Hooghe, Liesbet, and Gary Marks. "Cleavage Theory Meets Europe's Crises: Lipset, Rokkan, and the Transnational Cleavage." *Journal of European Public Policy* 25, no. 1 (2018): 109–35.

Hunter, James D. *Culture Wars: The Struggle to Define America*. New York: Basic Books, 1991.

Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster, 1996.

Ignazi, Piero. *Extreme Right Parties in Western Europe*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2003.

———. *L'estrema Destra in Europa*. Bologna: Il Mulino, 1994.

———. "The Silent Counter-Revolution." *European Journal of Political Research* 22, no. 1 (1992): 3–34.

Inglehart, Ronald. *The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles among Western Publics*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977.

Inglehart, Ronald, and David Appel. "The Rise of Post-materialist Values and Changing Religious Orientations, Gender Roles and Sexual Norms." *International Journal of Public Opinion Research* 1, no. 1 (1989): 45–75.

Inglehart, Ronald, and Scott C. Flanagan. "Value Change in Industrial Societies." *American Political Science Review* 81, no. 4 (1987): 1289–1319.

Inglehart, Ronald, and Christian Welzel. *Modernization, Cultural Change, and Democracy: The Human Development Sequence*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Kalyvas, Stathis N. *The Rise of Christian Democracy in Europe*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996.

Kitschelt, Herbert. "Growth and Persistence of the Radical Right in Postindustrial Democracies: Advances and Challenges in Comparative Research." *West European Politics* 30, no. 5 (2007): 1176–1206.

Kitschelt, Herbert, and Anthony J. McGann. *The Radical Right in Western Europe: A Comparative Analysis*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1997.

Knutsen, Oddbjørn. *Social Structure and Party Choice in Western Europe: A Comparative Longitudinal Study*. New York: Macmillan, 2004.

Knutsen, Oddbjørn, and Elinor Scarbrough. "Cleavage Politics." In *The Impact of Values*, edited by Jan W. van Deth and Elinor Scarbrough, 492–523. Oxford: Oxford University Press, 1995.

Kriesi, Hanspeter. "Restructuration of Partisan Politics and the Emergence of a New Cleavage Based on Values." *West European Politics* 33, no. 3 (2010): 673–85.

Kriesi, Hanspeter, Edgar Grande, Romain Lachat, Martin Dolezal, Simon Bornschier, and Timotheos Frey. "Globalization and the Transformation of the National Political Space: Six European Countries Compared." *Translate Working Papers*, 2005.

Laclau, Ernesto. *On Populist Reason.* New York: Verso, 2005.

Lane, Jan-Erik, and Svante O. Ersson. *Politics and Society in Western Europe*. London; Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 1999.

Lipset, Seymour Martin. *Political Man. The Social Bases of Politics.* Garden City, NY: Doubleday & Co., 1960.

Lipset, Seymour Martin, and Stein Rokkan. "Cleavage Structures, Party Systems and Voter Alignments: An Introduction." In *Party Systems and Voter Alignments: Cross-National Perspectives*, edited by Seymour Martin Lipset and Stein Rokkan, 1–64. New York: Free Press, 1967.

Mair, Peter. "Adaptation and Control: Towards an Understanding of Party and Party System Change." In *Western European Party Systems: Continuity and Change*, edited by Hans Daalder and Peter Mair, 405–29. London: SAGE, 1983.

———. "Cleavages." In *Handbook of Party Politics*, edited by Richard S. Katz and William Crotty, 371–75. London: SAGE, 2006.

———. "Party System Change." In *Handbook of Party Politics*, edited by Richard S. Katz and William Crotty, 63–73. London: SAGE, 2006.

Mair, Peter, and Cas Mudde. "The Party Family and Its Study." *Annual Review of Political Science* 1, no. 1 (1998): 211–29.

Marzouki, Nadia, and Duncan McDonnell. "Populism and Religion." In *Saving the People. How Populists Hijack Religion*, edited by Nadia Marzouki, Duncan Mc-Donnell, and Olivier Roy, 1–11. London: Hurst & Co., 2016.

Mudde, Cas, and Cristóbal Rovira Kaltwasser. "Exclusionary vs. Inclusionary Populism: Comparing Contemporary Europe and Latin America." *Government and Opposition* 48, no. 2 (2013): 147–74.

———. *Populism: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press USA, 2017.

Ozzano, Luca. "Religion, Cleavages, and Right-Wing Populist Parties: The Italian Case." *The Review of Faith & International Affairs* 17, no. 1 (2019): 65–77.

Parsons, Talcott. *The Social System*. Glencoe, IL: Free Press, 1951.

Piccio, Daniela R. *Party Responses to Social Movements: Challenges and Opportunities*. New York; Oxford: Berghahn, 2019.

Rokkan, Stein. *Citizens, Elections, Parties: Approaches to the Comparative Study of the Processes of Development*. Oslo: Universitetsforlaget, 1970.

Rose, Richard, and Derek Urwin. "Social Cohesion, Political Parties and Strains in Regimes." *Comparative Political Studies* 2, no. 1 (1969): 7–67.

Sartori, Giovanni. "The Sociology of Parties: A Critical Review." In *Party Systems, Party Organizations and the Politics of the New Masses*, edited by Otto Stammer, 1–25. Berlin: Institut für politische Wissenschaft, 1968.

Scrinzi, Francesca. "Gender and Women in the Front National Discourse and Policy: From 'Mothers of the Nation' to 'Working

Mothers'?" *New Formations: A Journal of Culture/Theory/Politics* 91, no. 1 (2017): 87–101.

Seiler, Daniel-Louis. *Partis et familles politiques*. Paris: Presses Universitaires de France, 1980.

Shamir, Michal. "Are Western Party Systems 'Frozen'? A Comparative Dynamic Analysis." *Comparative Political Studies* 17, no. 1 (1984): 35–79.

Siavelis, Peter M. "Party and Social Structure." In *Handbook of Party Politics*, by Richard S. Katz and William Crotty, 359–70. London: SAGE, 2006.

Smidt, Corwin, Kevin den Dulk, Bryan Froehle, James Penning, Stephen Monsma, and Douglas Koopman. *The Disappearing God Gap? Religion in the 2008 Presidential Election*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2010.

Tsatsanis, Emmanouil, and André Freire. "Party Families, Ideological Distinctiveness and Cohesion: A Strong Test of the Heuristics of the Concept of 'Familles Spirituelles.'" Presented at the ECPR General Conference, Montreal, 2015. https://ciencia.iscte-iul.pt/publications/party-families-ideological-distinctiveness-and-cohesion-a-strong-test-of-the-heuristics-of-the/27028.

Urwin, Derek W. "Political Parties, Societies and Regimes in Europe: Some Reflections on the Literature." *European Journal of Political Research* 1, no. 2 (1973): 179–204.

Ware, Alan. *Political Parties and Party Systems*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1995.

Zúquete, José Pedro. "Populism and Religion." In *The Oxford Handbook of Populism*, edited by Cristóbal Rovira Kaltwasser, Paul A. Taggart, Paulina Ochoa Espejo, and Pierre Ostiguy, 445–66. Oxford; New York: Oxford University Press, 2018.

الفصل الثالث
التصنيف النوعي للأحزاب الدينية التوجُّه

التصنيفات النوعية الراهنة للأحزاب

سيقترح هذا الفصل[1] تصنيفًا نوعيًا للأحزاب الدينية التوجُّه، ومن ثمّ يتبنّاه في تحليل حالات الدراسة في الفصول التالية. وقد راجعنا في الفصل الثاني الأدبيات السابقةَ الرئيسة حول العائلات الحزبية، استنادًا إلى «أطروحة الانقسامات» التي قدّمها سيمور مارتن ليبست وستاين روكان، وما دخل عليها من تطوير في دراسات لاحقة. ومع ذلك، بوسعنا العثور على تصنيفات نوعية أخرى في أدبيات الأحزاب السياسية، لا تقوم على أصولها وقاعدتها الاجتماعية فحسب، بل على بنيتها التنظيمية أيضًا، فضلًا عن تصنيفات مختلطة تجمع بين كلتا المقاربتين.

وواقع الأمر أن الأمثلة الأولى على التصنيفات النوعية للأحزاب السياسية قامت على بنية الحزب. وذلك هو الحال -أولًا وقبل كل شيء- بالنسبة إلى تمييز فيبر بين الأحزاب المؤسسة على منظمات محلية من الأعيان، والأحزاب الجماهيرية المؤسسة على آلات بيروقراطية واسعة. وفي حين تتسم النوعية الأولى بنشاطٍ انتخابيٍ من آنٍ إلى آخر، وبنية تنظيمية فضفاضة، فإن النوع البيروقراطي يتضمّن تنظيمًا كثيفًا يكون أيضًا نشِطًا فيما بين الانتخابات[2]. وقد سلّط موريس دوفرجيه (Maurice Duverger) - لاحقًا - الضوء على هذه الثنائية التي تميز بين الأحزاب النخبوية (cadre parties) والأحزاب الجماهيرية (mass parties)[3]،

---

(١) نُشرت نسخة أوّلية من هذا الفصل تحت عنوان:

Ozzano, "The Many Faces of the Political God."

(2) Weber, "Politics as a Vocation."

(3) Duverger, *Political Parties*, 63–64.

مفرقًا أيضًا بين الأحزاب المباشرة (direct parties) وغير المباشرة (indirect parties)، بيان أن الأخيرة تتشكّل من «اتحاد المجموعات الاجتماعية المكوّنة» (المهنية أو غير المهنية)[4]. وسلّطت دراسات مفصّلة لأطروحة دوفرجيه -نُشرت لاحقًا- الضوء على التغيرات في بنية الأحزاب بعد الحرب العالمية الثانية. فقد قدّم أوتو كيرشهايمر (Otto Kirchheimer) أطروحةً شهيرةً حول الأحزاب الجامعة (catch-all parties)، التي تتّسم بتآكلٍ حادٍّ في وعائها الأيديولوجي، وبتعزيز القيادة على حساب أنصارها، وبمحاولة تأمين منافذ لتمثيل نطاقٍ عريضٍ من جماعات المصالح، وباجتذاب مختلف الطبقات الاجتماعية[5]. وقد طُرحت نماذج أخرى، يتصدرها نموذج «الحزب الانتخابي الاحترافي» (electoral-professional party)، الذي يتميز بلعب المتخصّصين الدور المحوري فيه[6]، وقد قدّمه أنجيلو بانيبيانكو (Angelo Panebianco)؛ ونموذج الحزب الكارتل (cartel party)، الذي يتميز بتزايد دور الجماهير في تمويل الأحزاب، وقد صاغه كلٌّ من ريتشارد كاتز (Richard S. Katz) وبيتر ماير (Peter Mair)[7]؛ والنموذج «الطبقي» (the «stratarchical» model)، الذي يمتاز بوجود أنواع مختلفة من الأنشطة في المستويات المختلفة للوحدة التنظيمية[8].

أما المُقاربة الثانية السائدة في تصنيف الأحزاب، وهو التصنيف التأصيلي الذي يقوم على عمل ليبست وروكان[9] حول الانقسامات الاجتماعية وما لحق هذا العمل من تطورات، فقد سبق تحليلها تفصيليًّا ومناقشتها في الفصل الثاني من هذا الكتاب. ومع أننا قد لا نعثر في الأدبيات حول تنظيم الأحزاب إلّا على النّزر اليسير

---

(4) Duverger, 6-7.

(5) Kirchheimer, "The Transformation."

(6) Panebianco, *Modelli di partito.*

(7) Katz and Mair, "Changing Models of Party Organization."

(8) Carty, "Parties as Franchise Systems."

(9) Lipset and Rokkan, "Cleavage Structures, Party Systems and Voter Alignments: An Introduction."

عـن العامـل الديني، إذ لـم يَغِـب جملة وتفصيـلًا، فإن الوضـع يختلـف عن ذلك -جزئيًا- في الأدبيات التي تتناول الانقسـامات الاجتماعية. ولا يرجع السـبب في ذلك إلى الدور الحيوي الذي لعبه كلٌّ من الدين والعلمانية في أحد أربعة انقسامات «أصلية» فحسب، بل يعود أيضًا إلى تضمين نوعية الحزب «الديمقراطي المسيحي» (Christian democratic) في معظم المراجعات حول العائلات الحزبية. وعلى النقيض من ذلك، وكما أشرنا من قبل، لا نعثر -عادةً- في هذه المراجعات على أي ذكرٍ لتصنيف أوسع يشمل الأحزاب «الدينية».

بيد أن هذا الوضـع يتغيَّر في حالـة التصنيفـات (الأقـل ذيوعًا) التي حاول مؤلِّفوها الجمع بين مختلف تلك المعايير، من خلال المزج بين متغيرات متصلة بكلٍّ من تنظيم الأحزاب وقاعدتها الاجتماعية. فقد ضمَّن كيرشهايمر -على سبيل المثال- في دراسته أربعة نماذج للأحزاب: الحزب البرجوازي (bourgeois party) القائم على التمثيل الفردي، والحزب الجماهيري-الطبقي (class-mass party)، والحزب الجماهيري-الطائفي (denominational-mass party)، والحزب الجامع (catch-all party). ويرى كيرشهايمر أن الحزب الطائفي نموذجٌ لحزب جماهيري، تمكَّن -على النقيض من النموذج الطبقي، الذي هو النمط النموذجي للأحزاب الاشتراكية- من أن «يتقدَّم إلى مصاف الحزب الاندماجي (integration party)»، على أساس هُوية دينية، وهي عنصر بوسعه -من جهة مقابلة- أن يحدَّ من إمكانية نموه بتحديده بـ «طابع نمط القلعة» (fortress-type character)[10]. وأضفى ريتشارد غانثر (Richard Gunther) ولاري دايموند (Larry Diamond) -في دراسةٍ لهما- مزيدًا من التطوير على مفهوم الحزب الطائفي، في التصنيف الذي قدَّماه للأحزاب، والذي أخذا فيه بعين الاعتبار «العديد من الأبعاد المختلفة للحياة الحزبية، شاملةً الاستراتيجيات الانتخابية المتوعة، والتمثيل الاجتماعي، والأهداف الأساسية، والقدرات التنظيمية للأحزاب».

---

(10) Kirchheimer, "The Transformation," 183.

وحدّدت هذه الدراسة خمسة عشر «نوعًا» مختلفًا من الأحزاب، ينتمي كلُّ واحد منها بدوره إلى «جنس» أوسع من أنماط الأحزاب: الأحزاب النخبوية (elite-based)، والأحزاب الجماهيرية (mass-based)، والأحزاب العرقية (ethnicity-based)، والأحزاب الانتخابية (electoralist)، وأحزاب الحركات (movement parties). وكلُّ جنس من هذه الأجناس ينقسم إلى فئات فرعية من الأحزاب «التعدُّدية» المقابلة للأحزاب «المهيمنة الأوَّليّة» (مفرقًا بذلك بين الأحزاب الديمقراطية الموالية للنظام عن الأحزاب شبه الموالية له، أو عن الأحزاب المعادية للنظام داخل أنظمة الحكم الديمقراطية)، أو ينقسم إلى فئات فرعية بناءً على مستوى التزامها بأيديولوجية أو برنامج ما[11].

وقد عُنِيَ كلٌّ من غانثر ودايموند بدراسة الأحزاب القائمة على أساس الدين، وصنَّفاها على أنها أحزاب جماهيرية ملتزمة بأيديولوجية دينية، لا بأيديولوجية علمانية. وعرّفا النسخة التعدُّدية من هذه النوعية من الأحزاب بأنها «أحزاب جماهيرية-طائفية»، في مقابل تعريف النسخة المهيمنة الأوَّليّة منها بأنها «أحزاب أصولية دينية». ووفقًا للباحثَين، وعلى النقيض من نمط الأحزاب الجماهيرية-الطائفية التي تتّسم باتجاه «تعدُّدي وديمقراطي ومتسامح»، فإن «الأحزاب الأصولية الدينية» تسعى إلى إعادة تنظيم الدولة والمجتمع وَفْقَ «قراءة صارمة للمبادئ الدينية العقائدية». ومن ثَمَّ ترى أنه يتعيَّن عدم الفصل بين الدين والدولة، ويجب فرض الأعراف الدينية على المواطنين كافَّة، بصرف النظر عن المعتقدات الدينية الخاصة بكلٍّ منهم[12]. ويشمل هذا التصنيف النوعي -أيضًا- «الأحزاب العرقية» المُكرَّسة لـ«تعزيز مصالح مجموعة عرقيَّة معيَّنة أو ائتلاف جماعات»[13]. وقد

(11) Gunther and Diamond, "Types and Functions of Parties," 9.

(12) Gunther and Diamond, 21-22.

(13) Gunther and Diamond, 22.

يساعد هذا المفهوم -كما سنرى لاحقًا- في تصنيف الأحزاب الدينية التوجُّه، التي أُنشئت للتمثيل الحصري لجماعة دينية أو عرقية-دينية معينة، والحفاظ على هويتها وامتيازاتها، منفصلة عن بقية المجتمع.

وهكذا يتبيَّن أن الدراسات العلمية المقارنة قد خلت من الإشارة إلى الأحزاب الدينية التوجُّه، فيما عدا دراسة كيرشهايمر ودراسة خانثر ودايموند، وهما الدراستان اللتان تمثِّلان استثناءين مرموقين في هذا الصدد. وتقع المسؤولية عن عدم تطور أدبيات مقارنة في هذا الموضوع -إلى حد كبير- على كاهل الخلافات المتعلِّقة بمفهوم «الحزب الديني» (religious party)، وعلى غلبة نموذج العلمنة (كما سلف بيانه في المقدمة وفي الفصل الأول من هذا الكتاب). وعلى الرغم من أن دعوى «انبعاث» أو «عودة» الدين[١٤] قد أدت إلى ظهور دراسات عن هذا الموضوع، أكثر اتساعًا وتفصيلًا وإحكامًا[١٥]، فإن هذه الدراسات ظلت مُكرَّسةً -عادةً- للدراسة الأحزاب الدينية داخل منطقة بعينها، ولم تحاول تصنيف هذه الظاهرة على نحو شامل. فمن بين المجالات الفرعية التي حظيت باهتمام دراسي بالغ الأحزاب الديمقراطية المسيحية في أوروبا[١٦] وفي أمريكا اللاتينيةَّ[١٧]، والأحزاب الدينية والدينية-القومية في إسرائيل[١٨] وفي الهند[١٩]. وقد صدرت في الآونة الأخيرة

---

(14) Kepel, *La revanche de Dieu*; Casanova, *Public Religions*.

(15) Kalyvas and Van Kersbergen, "Christian Democracy."

(16) Almond, "The Political Ideas"; Almond, "The Christian Parties"; Lyon, "Christian-Democratic Parties"; Galli, *I partiti politici europei*; Irving, *The Christian Democratic Parties*; Kalyvas, *The Rise of Christian Democracy*; Kalyvas, "From Pulpit to Party"; Warner, *Confessions of an Interest Group*.

(17) Gill, *Rendering unto Caesar*; Mainwaring and Scully, *Christian Democracy in Latin America*.

(18) Greilsammer, "Campaign Strategies"; Newman, "Voting Patterns"; Sandler, "The Religious Parties"; Cohen, "Religious Zionism"; Cohen, "The Religious Parties in the 2006 Election"; Bick, "Fragmentation and Realignment"; Bick, "The Shas Phenomenon."

(19) Jaffrelot, *The Hindu Nationalist Movement*; Hansen and Jaffrelot, *The BJP*; Appaiah, *Hindutva*.

دراساتٌ عامّة عن الأحزاب الإسلامية أيضًا[٢٠]. ونجد في حالاتٍ نادرة محاولاتٍ للمقارنة بين أحزابٍ تنتمي إلى تقاليد مختلفة أو إلى مناطق مختلفة (ومع ذلك، فإن هذه المحاولات لا تتضمَّن -عادةً- مقارناتٍ بين حالاتٍ تنتمي إلى مناطق جغرافية مختلفة وإلى تقاليد دينية مختلفة في الوقت نفسه مما يجعل المقارنات التي تضمنتها محدودةً في مجالها ورؤيتها النظرية)[٢١].

فغاية ما يمكن العثور عليه في هذه الأدبيات -على أحسن الفروض- هو تصنيفات مُكرَّسة لمنطقة واحدة/ حالة واحدة، و/ أو تصنيفات لكلٍّ من الأحزاب السياسية وظواهر أخرى من قبيل الحركات الاجتماعية[٢٢]. وعادةً ما تشير الدراسات الخاصة بالعالم الإسلامي -على سبيل المثال- إلى تمييزٍ -معتَمَد على نطاقٍ واسع- بين الأحزاب الإسلامية الراديكالية والأحزاب الإسلامية المعتدلة. وهذا التمييز يشبه -إلى حد بعيد- الانقسامَ المذكور آنفًا بين الأحزاب الجماهيرية-الطائفية، والأحزاب الدينية الأصولية، في التصنيف الذي اقترحه غانثر ودايموند[٢٣]. ويتضمَّن هذا التمييز -بتعبير جيليان شويدلر- (السالف ذكره في الفصل الأول):

---

(20) Roy, *L'echec de l'islam politique*; Diamond, Plattner, and Brumberg, *Islam and Democracy*; Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*; Schwedler, *Faith in Moderation*; Hunter, *Reformist Voices of Islam*; Salih, *Interpreting Islamic Political Parties*; Akbarzadeh, *Routledge Handbook of Political Islam*.

(21) Tepe, "A Pro-Islamic Party?"; Tepe, "Moderation of Religious Parties"; Hale, "Christian Democracy and the AKP"; Guiz, "Religious Parties"; Fashbar, "Do Religious Parties Undermine Democracy?"

(٢٢) بالرغم من أن الحدود الفاصلة بين الأحزاب السياسية والحركات الاجتماعية تكون أحيانًا «غامضة إلى حدٍّ ما»، خاصةً عند دراسة ما تُسمَّى «أحزاب الحركات» (Kitschelt, "Movement Parties," 278) فإن هذا الكتاب يحاول -قدر المستطاع- دراسة الأحزاب السياسية الكاملة الأهلية وحدها؛ أي تلك الأحزاب التي تتنافس على نحو جاد في الانتخابات، رغم أنها قد تكون وثيقة الصلة -أحيانًا- بجماعات وحركات دينية تشاطرها في جزء من التنظيم نفسه.

(23) Gunther and Diamond, "Types and Functions of Parties."

المعتدلين أو الحمائم أو الإصلاحيين، من جهة، والراديكاليين أو المتشددين أو التوقّفيين stand-patters (غير الراغبين في إجراء إصلاحات)... فالمعتدلون يسعون إلى الإصلاح التدريجي من داخل النظام القائم، بينما يسعى الراديكاليون إلى التغيير الثوري عبر اللجوء إلى العنف عادةً... ويعمل المعتدلون ضمن قيود المؤسسات والممارسات السياسية القائمة، بينما يسعى الراديكاليون إلى قلب النظام بالكلية، ربما -وإن لم يكن بالضرورة- عبر استخدام العنف[٢٤].

ويمكننا في هذا المقام أيضًا الإشارة إلى التمييز بين الجماعات «السياسية» و«الرسالية» و«الجهادية» السُّنية، كما حدَّدته «مجموعة الأزمات الدولية» (International Crisis Group)[٢٥]، والتمييز بين الجماعات التكفيرية، المحلية أو القومية، وبين الجماعات المعتدلة، كما حدَّدته دراسة تمارا كوفمان ويتس (Tamara Cofman Wittes)[٢٦]، والتمييز بين الجماعات الإصلاحية، والجماعات الأصولية المتشدِّدة (fundamentalist militant)، والجماعات التحديثية التكتيكية (tactical modernist)، والجماعات التحديثية الاستراتيجية (strategic modernist)، كما حدَّدته دراسة دانيال برومبرغ (Daniel Brumberg). ولهذه الدراسة الأخيرة أهمية خاصة، بالنظر إلى تمييزها بين الاعتدال «التكتيكي» الانتهازي المحض في طابعه، وبين القبول الحقيقي للديمقراطية بما يعني حدوث تغيير في أيديولوجيا الحزب وسلوكه[٢٧]. ونجد في الدراسات الخاصة بالأحزاب اليهودية في إسرائيل تمييزًا بين الأحزاب الأرثوذكسية المتطرفة (أو الحريدية) ذات التوجُّه الانفصالي وبين الأحزاب الدينية القومية[٢٨].

---

(24) Schwedler, *Faith in Moderation*, 8.

(25) International Crisis Group, "Understanding Islamism."

(26) Cofman Wittes, "Three Kinds of Movements."

(27) Brumberg, "Rhetoric and Strategy."

(28) Aran, "The Father, the Son and the Holy Land: The Spiritual Authorities of Jewish-=

ونظرًا لعدم وجود تصنيف شامل للأحزاب الدينية التوجُّه عبر تقاليد دينية مختلفة، كما سلف القول، قرّر مؤلف هذا الكتاب تفصيل تصنيفه الخاص للأحزاب الدينية التوجُّه الذي نشره سابقًا في عام ٢٠١٣م بمجلة الدمقرطة (Democratization)[29]، وهو الأساس الذي بُنِيَ عليه هذا الفصل. ويشمل ما تبقى من هذا الفصل تلخيصًا لبعض النقاط المنهجية، يليه تحديد الأنماط الخمسة الأساسية المتصورة في هذا التصنيف النوعي، مع توضيح كيفية اختلاف كل نمط منها عن الآخر، وَفْقَ المعايير ذات الصلة، من قبيل أيديولوجيتها وتنظيمها وعلاقتها بجماعات المصالح وموقفها من الديمقراطية والتعدُّدية.

المنهجية والتعريفات

أوضحت مقدمة هذا الكتاب -من قبل- أوجه قصور مفهوم «الحزب الديني»، ومبررات تبنّي المفهوم البديل «الحزب الديني التوجُّه»، الذي يمكن تعريفه بأنه حزب سياسيٌّ يركِّز -في أجزاء مهمّة من برنامجه الحزبي- على «القيم الدينية» الجاذبة -على نحو جليّ- للناخبين المتدينين، أو أنه حزب يضمُّ فصائل دينية مهمّة. ولا بدَّ من القول بأن التصنيف النوعي المقترح هنا للأحزاب الدينية التوجُّه ليس شاملًا ولا دائمًا. فهو مجرّد محاولة أوّليّة لتصنيف ظاهرة تلعب دورًا حيويًّا عبر دول وثقافات مختلفة جذريًّا، مطلقة تفاعلات دينامية جديدة في أنظمة سياسية بالغة التنوع. ونظرًا لندرة الدراسات الشاملة حول هذا الموضوع، فإن محاولة تنظيم مثل هذه الأحزاب تغدو ضرورية للغاية، ويمكن أن تشكّل نقطة الانطلاق إلى المزيد من الدراسات المستقبلية المعمّقة.

وفي هذا التصنيف النوعي، تُصنَّف الأنماط الخمسة من الأحزاب الدينية التوجُّه بناءً على ستة معايير: نموذجها التنظيمي، وأيديولوجيتها، لا سيما

= Zionist Fundamentalism in Israel"; Sprinzak, *The Ascendance of Israel's Radical Right*. Ben-Porat, *Between State and Synagogue*.

(29) Ozzano, "The Many Faces of the Political God."

موقفها من التعدُّدية الديمقراطية، وعلاقتها بجماعات المصالح، وقاعدتها الاجتماعية، وأهدافها.

ويصور هذا التصنيف أنماطًا مثالية «تتشكَّل بالتركيز الأحادي الجانب على رؤية واحدة أو على أكثر من رؤية... لا يوجد مثال لها في أرض الواقع»[٣٠]. ففي السياسة «الواقعية»، قد تكون الأحزاب الدينية التوجُّه قريبةً من الأنماط المثالية المحدَّدة في هذا التصنيف، ولكنها أيضًا قد تشاطر نمطًا معيَّنًا في بعض سماته فحسب، أو تتصف بملامح تتقاطع مع سمات أنماط مختلفة. ولذا فإن حالات الدراسة التي نحلِّلها في هذا الكتاب لا تمثِّل بالضرورة دراسات حالة إمبيريقية لأحزابٍ تتطابق تمامًا مع تلك الأنماط المثالية، بل تسعى إلى تعريفها وَفْقَ هذا التصنيف فيما نحاول –في الوقت نفسه– فهمَ «مدى اقتراب تلك البنية المثالية (ideal-construct) من الواقع أو ابتعادها عنه»[٣١].

ويرمي هذا التصنيف النوعي أيضًا إلى الخروج بتصنيفٍ «شامل وحصريٍّ على نحوٍ متبادل (التشديد من الأصل)»[٣٢]، قادرٍ «على تقليل التباين داخل الجماعة الواحدة، مع تعظيمه بين الجماعات»[٣٣]. ووسيلته في محاولة فعل ذلك هي التوليف بين الأدبيات السائدة حول الأحزاب، التي سبق لنا استعراضها، وبين تقاليد أخرى للتحليل قد تكون مفيدةً على الرغم من كونها ليست مُكرَّسةً لدراسة الأحزاب السياسية على وجه التحديد. وتتصدر هذه الدراسات –على وجه الخصوص– «مشروع الأصولية» (*Fundamentalism Project*)، الذي رسم خطوطَ تمييزٍ حيوية بالنسبة إلى أيديولوجيات الحركات (مثل الحركات «الأصولية» في مقابل الحركات «الشبيهة بالأصولية» (fundamentalist-like)، مثل الحركات القومية) وتحديد موقفها من العالم. وقد صنَّف هذا المشروع العلمي، فيما يخص

(30) Weber, *The Methodology*, 90; Bailey, *Typologies and Taxonomies*

(31) Weber, *The Methodology*, 90.

(32) Bailey, *Typologies and Taxonomies*, 3.

(33) Bailey, 1.

مسألة الموقف من العالم، أربعة أنماط من الحركات الأصولية: «فاتحة العالم» (world conqueror) (الرامية إلى التحكُّم في بُنى المجتمع)، و«محوِّلة العالم» (world transformer) (الرامية إلى التأثير في تلك البنى)، و«خالقة العالم» (world creator) (الرامية إلى خلق بنى اجتماعية بديلة)، و«نابذة العالم» (world renouncer) (الرامية إلى بناء عالم «نقيّ» منفصل عن عالم التيار السائد)[٣٤].

وبالإضافة إلى ذلك، فمن المستجدات المهمَّة الأخرى في هذا التصنيف -مقارنةً بالتصنيفات السابق مراجعتها- تضمُّنه كلًّا من النمط «التقليدي» ونمط «المعسكر» (وسنورد تعريفًا لهما لاحقًا)، وهما نوعان لم يحظيا -حاليًا- بالدراسة في الأدبيات المقارنة حول العلاقة بين الدين والأحزاب السياسية، وفتحُه الطريق أمام دراسة الأحزاب المصنفة رسميًّا ضمن الأحزاب العلمانية، رغم اعتمادها اعتمادًا كبيرًا في أرض الواقع على ما يمكن فهمه بأنه «قيم دينية»، تعبيرًا عن مواقفها وسعيًا إلى جذب القواعد الانتخابية المتدينة.

وقد حرصنا على العناية باختيار الأسماء المستخدمة لتعيين كل نمطٍ من هذه الأنماط على حدة، بغيةَ تحاشي مخاطر الخلط بينها وبين مسميات أخرى دارجة[٣٥]. فبعض هذه الأسماء مفردات شائعة مستخدمة بالفعل في تسمية بعض العائلات الحزبية. وينطبق ذلك -مثلًا- على تسمية «المحافظ» المستخدمة هنا لتعريف نمطٍ حزبيٍّ يركِّز على الدفاع عن القيم والمؤسسات القائمة، بينما يتبنَّى موقفًا براغماتيًّا، لا يتَّسم برؤية شديدة التفصيل للمجتمع المطلوب[٣٦]. وتلك هي أيضًا حالة تسمية «القومي الديني» (religious nationalist)، التي يستخدمها الباحثون على نطاق واسع في سياقات مثل الهند وإسرائيل، لتعريف أحزاب تجعل توجهها الديني تابعًا للمشاعر القومية القوية. أما مصطلح «الأصولي»، كما ورد في تصنيف غانثر ودايموند[٣٧]،

---

(34) Almond, Appleby, and Sivan, *Strong Religion*; Riesebrodt, *Pious Passion*.

(35) Elman, "Explanatory Typologies."

(36) Huntington, "Conservatism as an Ideology."

(37) Gunther and Diamond, "Types and Functions of Parties."

فيستخدم هنا لتعريف الأحزاب التي تسعى إلى إعادة هيكلة المجتمع والنظام السياسي وَفْقَ رؤيةٍ لاهوتيّة وموقفٍ صراعيٍّ تجاه النظام النظام السياسي (العلماني) القائم. وأما الأسماء الأخرى، فهي أقلُّ استخدامًا في الأدبيات السابقة. وهذا هو الحال -بالنسبة إلى الأحزاب الدينية التوجُّه على الأقل- مع مصطلح «التقدُّمي»، المستخدَم هنا وفق تعريف «التقدُّمية» بوصفها أيديولوجية مؤيدة لتدخل الدولة لحماية الحقوق المدنية والاجتماعية[٣٨]، التي يمكن تأسيسها -بالنسبة إلى الأحزاب الدينية التوجُّه- على قراءة معيّنة للكتب المقدَّسة، أو بالمزج بين مبادئ دينية ونوع ما من الأيديولوجيا الاشتراكية، أو بهما معًا. أما بالنسبة إلى نمط «المعسكر»، فيأخذ اسمه من الحالة الإسرائيلية، وتحديدًا من تعريف آشر كوهين (Asher Cohen) لـ «حزب المعسكر» بوصفه حزبًا معيّنًا يمثل جماعة دينية (عِرقيّة)، وفصلها عن مجتمع التيار السائد، وليس معنيًا بنوعيات محدَّدة من السياسات؛ وذلك في سياقٍ تفاوضيّ، لا في سياقٍ صراعيّ[٣٩]. واسم هذا النمط من الأحزاب (المعسكر) مُستلهَم أيضًا من الأدبيات الخاصة بالأحزاب العرقية[٤٠]، التي يشبهها هذا النمط جزئيًا.

ولمّا كان بعضُ المصطلحات المستخدمة لتسمية أنماط الأحزاب الدينية التوجُّه مستخدمًا أيضًا في سياقات أخرى، ولتحاشي أي لبس، فإن أيّ إشارة إلى الأنماط الخمسة الواردة بهذا الكتاب ستُوضع بين علامتي تنصيص.

(38) Nugent, *Progressivism.*

(39) Cohen, "The Religious Parties."

(40) Ishiyama and Breuning, "What's in a Name?"; Chandra, "What Is an Ethnic Party?"

التصنيف النوعي للأحزاب الدينية التوجُّه

الجدول (٣-١)

	محافظة	تقليدية	قومية	أصولية	معسكر
الأيديولوجيا	تقوم على القيم الدينية، ولكنها تتضمّن قضايا وشواغل غير دينية	اجتماعية التوجُّه، مع توجُّه ماركسي أحيانًا	قومية دينية، تقوم على فكرة تفوق الجماعة [التي تعبّر عنها]	أيديولوجيا «الاندماج التام» (total integration)، القائمة على تفسير معيّن لرسالة دينية	موقف براغماتي مرن، مع تبني بعض القيم الدينية الأساسية
الموقف من التعدُّدية	قبول	قبول	صراع	صراع	انفصال
النموذج التنظيمي	جامع / catch all	كادر cadre، بعضوية محدودة	جماهيري mass، يقوم على ميليشيات تختلط بوحدات تنظيمية أخرى	جماهيري كاريزمي مرتكز على عضوية واسعة أو شبكات دينية أو عليهما معًا	تنظيم تُستمدّ بالأساس من المجموعة الاجتماعية ومن مؤسساتها
العلاقة مع جماعات المصالح	انخراط براغماتي مع أنواع مختلفة من جماعات المصالح، ولكن مع علاقات قوية «شبه عائلية» quasi-familial مع بعضها	تعاون قوي مع النقابات ومجتمعات المصالح الأخرى في المجتمع المدني	مهيمن عليها غالبًا من حركات اجتماعية قومية دينية	علاقة اندماج مع بعض المنظمات/ الجماعات الدينية	اندماج مع جماعات مصالح غير نقابية
القاعدة الاجتماعية	عابرة للطبقات، ولكنها أقوى في أوساط الريفيين والتقليديين وكبار السن والأقل تعليمًا	الطبقة الوسطى المتحضّرة والمتعلّمة	أناس يعيشون في مناطق ذات مستوى عالٍ من الصراعات، والطبقة البرجوازية التي تشعر بالتهديد من الجماعات الأخرى	أناس يعيشون في مناطق ريفية وفي العشوائيات الحضرية	عابرة للطبقات داخل جماعة دينية-عرقية واحدة

	محافظة	تعددية	قومية	أصولية	معسكر
الأهداف	تنظيم الدعم الانتخابي مع المحافظة على بعض القيم الدينية الجوهرية	تعزيز القضايا المتعلقة بالمسائل الاجتماعية والحقوق المدنية	معارضة المساحات الدينية-العرقية المنافسة	التحويل العام للأنظمة السياسية والقانونية بما يتماشى مع أيديولوجية دينية معيّنة	الدفاع عن المصالح الأساسية لجماعة دينية (عرقية) في بيئة تعدّدية

أنماط الأحزاب الدينية التوجُّه

١- النمط المحافظ (Conservative):

يشمل هذا النمط الأحزاب الجماهيرية-الطائفية، التي تطورت بحيث باتت تضم بعض سمات الأحزاب الجامعة (العابرة للطوائف) التي «تجتذب جميع الناخبين، باستثناء الناخبين المعادين عن قناعة للطبقة الإكليركية»[41]؛ ومن أمثلة هذا النمط: الأحزاب الديمقراطية المسيحية (مثل حزب «الديمقراطية المسيحية» الإيطالي Democrazia Cristiana، و«الحزب الشعبي» الإسباني Partido Popular، و«الاتحاد الديمقراطي المسيحي» الألماني Christlich Demokratische Union)[42]، و«حركة النهضة» التونسية[43]، و«حزب الوطن الأم» التركي (Anavatan Partisi)، و«حزب العدالة والتنمية» التركي (Adalet ve Kalkınma Partisi) (على الأقل حتى أوائل العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين)[44].

ويشمل هذا النمط أيضًا الأحزابَ الجامعة المحافظة، التي تضمُّ أجنحة دينية قوية قادرة على التأثير في أجندتها السياسية، كما هو الحال مع «الحزب الجمهوري»

(41) Krouwel, "Party Models," 258; Kirchheimer, "The Transformation."

(42) Bardi and Morlino, "Italy: Tracing the Roots"; Coffé Lobo, "Parties and Leader Effects."

(43) Haugbølle and Cavatorta, "Beyond Ghannouchi."

(44) Tepe, "A Pro-Islamic Party?"

الأمريكي[45]. وترتبط هذه الأحزاب ارتباطًا خاصًا بأنواع مختلفة من جماعات المصالح[46]، على الرغم من احتفاظها عادةً بعلاقات تعاونٍ وثيقة مع بعض المؤسسات الدينية، وتكاملها مع منظمات دينية التوجُّه، من قبيل نقابات العمّال «البيض» في أوروبا[47]. وبعد أن طوّرت هذه الأحزاب شبكات مستقلة ذاتيًا من النشطاء السياسيين، لم تعُد تعتمد في أنشطتها على المؤسسات الدينية وعلى شبكاتها التنظيمية (على الرغم من أن هذه الشبكات تساند الحزب عادةً، وتلعب دورًا مهمًّا في حملاته الانتخابية)[48].

من ناحية الانقسامات، تعود أصول الأحزاب «المحافظة» إلى مناهضة التغيير الحادث نتيجةَ عمليات التحديث (modernization) واللَّبْرَلَة/ التحرير (liberalization)[49]. وقد اعتادت هذه الأحزاب -في قيامها بالملك- التركيزَ على المصالح الزراعية والدينية، في مواجهة عمليات التصنيع والعلمنة (وإن كنا نجد أيضًا -في بعض الحالات- أحزابًا محافظة ذات أيديولوجية علمانية، كما هو الحال بالنسبة إلى فرنسا في القرن الحادي والعشرين). وقد تمثّل هذه الأحزاب -حين تكون في المعارضة- القوى المُهمَّشة؛ ولكنها ما إن تكبر وتصير في مركز الطيف السياسي حتى تقيم حتمًا علاقات طيّبة مع العالم الصناعي ومع الشركات التجارية الكبرى، وغالبًا ما تتبنّى الاقتصاد الحر بحماس، وتخفّف من موقفها المؤيد للمُهمَّشين، خاصةً إذا تطلّعت إلى أن تكون نموذجًا لحزب جامع (ومن النماذج الدالّة على ذلك «حزب العدالة والتنمية» التركي في العقد الأول من الألفية الثالثة).

---

(45) Vassallo and Wilcox, "Party as a Carrier of Ideas"; Oldfield, *The Right and the Righteous*.

(46) Maisel and Berry, *The Oxford Handbook*; La Palombara, *Interest Groups in Italian Politics*; Lyon, "Christian-Democratic Parties."

(47) Thomas, *Political Parties and Interest Groups*; Zarcone, *La Turquie moderne*

(48) Kalyvas, *The Rise of Christian Democracy in Europe*; Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*.

(49) Beyme, *Political Parties in Western Democracies*; Ware, *Political Parties and Party Systems*.

وأيديولوجية هذا النمط من الأحزاب قائمة -بشكل صريح في العادة، أو عبر إحالات ثقافية أحيانًا كما هو الحال في تركيا في القرن العشرين- على حفظ القيم الدينية الجوهرية، و«التأكيد الشديد على قيمة المؤسسات القائمة»[50]. إلا أن جانبًا فقط من سياساتها مُستلهَمٌ من قِيَم دينية. فهي تقبل بالمؤسسات الديمقراطية العلمانية، وكذا بالتعدُّدية السياسية والاجتماعية. وعلى الرغم من محاولتها توسيع نطاق دور الدين في المجال العام، فإنها لا تسعى إلى جعله هو الأساس الوحيد لقوانين الدولة ومؤسساتها[51]. وهي بتناقضها مع نموذج الأحزاب الجامعة، فإنها تظل عادةً غير مؤدلجة ومرنة، بكل ما تحمل الكلمة من معنى، ما لم تستشعر أن ثمة تهديداتٍ وجوديةً ضد القيم والمؤسسات الأساسية. ويرجع هذا الموقف البراغماتي أيضًا إلى محاولتها تعظيم أصواتها في مجتمعات تعدُّدية وعلمانية من الناحية الرسمية في الغالب، مما يجعل من الضروري وضع استراتيجية تعاونية -سواء على المستوى الحزبي الداخلي أو على مستوى العلاقات مع الأحزاب الأخرى- للتحالف مع مجموعات مختلفة، دينية أو غير دينية على حدٍّ سواء. ويظهر هذا التوجُّه التعاوني أيضًا على المستوى الدولي، في جداول أعمال تحثُّ على التعاون، بل تشجِّع أحيانًا الاندماج فوق القومي (supranational integration)[52]. ومع أن هذه الأحزاب تقوم -في المجال الاقتصادي- بتنفيذ أنشطة خيرية، وتطلق دعواتٍ للعدالة الاجتماعية مُستلهَمة من الدين، فإنها تتخذ مواقف براغماتية عادةً، وتقترح سياساتٍ اقتصادية حُرة من أجل تحقيق مصالح الطبقة الوسطى، وليس من النادر أن تنخرط في علاقات طيِّبة مع الشركات الرأسمالية الكبيرة[53]. ولا تمانع هذه الأحزاب عادةً -في أنظمة التعدُّدية الحزبية- من التحالف مع لفيفٍ من القوى السياسية ذات المعتقدات الأيديولوجية المختلفة،

---

(50) Huntington, "Conservatism as an Ideology," 455.

(51) Gunther and Diamond, "Species of Political Parties."

(52) Kalyvas, *Christian Democracy*, van Hecke and Gerard, *Christian Democratic Parties*; Duran, "JDP and Foreign Policy"; Yavuz, *Secularism*.

(53) Kersbergen, *Social Capitalism*; Shankland, *Islam and Society in Turkey*.

كما هو الحال في حزب «الديمقراطية المسيحية» الإيطالي[٥٤] أو «حركة النهضة» الإسلامية في تونس[٥٥].

ولحاجة نمط الأحزاب «المحافظة» إلى إيجاد تحالفاتٍ اجتماعية عريضة، عادةً ما تكون تركيبته مُختلَطةً، مع وجود فصائل وتوجُّهات أيديولوجية مختلفة[٥٦]، تتراوح بين اليمين القومي (nationalist right) إلى الفصائل التقدُّمية المعتدلة (moderate progressive)، مع غلبة اليمين المحافظ اجتماعيًّا (socially conservative) على توجُّهه. والمادة اللاصقة التي تجمع بين مكوِّنات هذا النمط من الأحزاب هي رؤية للمجتمع يكون فيها للقيم الدينية دور بارز، وإن لم يكن دورًا مهيمنًا ولا إلزاميًّا. وقد تؤدي تركيبتها الداخلية المختلطة أحيانًا إلى نضال شرس، تزيد من ضراوته حقيقة أن هذا النمط من الأحزاب لا يتحكَّم على نحوٍ كُلِّيٍّ في جوهر رسالته الدينية[٥٧]، كما هو الحال بالنسبة إلى «الحزب الجمهوري» الأمريكي، وإن كان بإمكانه ترويضها حينما تسوده قيادة كاريزمية كما هو الحال بالنسبة إلى «حزب العدالة والتنمية» التركي[٥٨]. والقاعدة الانتخابية لهذا النمط من الأحزاب أيضًا مختلطة تمامًا، ولكنها تضمُّ عادةً قطاعات كبيرة من الطبقة الوسطى والمهنيين بالإضافة إلى روَّاد الأعمال. وتكون هذه الأحزاب أقوى في المدن الصغيرة والمناطق الريفية، لا في المدن الكبرى، مع أنها في البلدان الأفقر قد تزدهر في الأحياء الفقيرة المحيطة بالمناطق الحضَرية[٥٩]. وتنبع جاذبية هذه الأحزاب في أوساط الفئات الفقيرة أحيانًا، خاصةً في المجتمعات المصدومة بعمليات العولمة ذات التوجُّه العلماني، من موقف أخلاقي يتَّسم به هذا النوع من

---

(54) Galli, *I partiti politici italiani.*

(55) Haugbølle and Cavatorta, "Beyond Ghannouchi."

(56) Boucek, "Rethinking Factionalism Typologies"; Belloni and Beller, *Faction Politics.*

(57) Gunther and Diamond, "Species of Political Parties."

(58) Acar, "Turgut Özal"; Yavuz, *Secularism.*

(59) Diamanti, *Mappe dall'Italia politica*; Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*; Wilcox, Larson, and Robinson, *Onward Christian Soldiers?*

الأحزاب، مقارنةً بحركات أخرى يُنظَر إليها على أنها أكثر منه فساداً[60]. وعلى سبيل المثال، مما لا شكَّ فيه أن ازدهار الأحزاب الإسلامية في أرجاء العالم الإسلامي يرجع -في جانبٍ منه- إلى رسالتها المناهضة للفساد، كما يتضح من حالة «حزب العدالة والتنمية» المغربي[61].

٢- النمط التقدُّمي (Progressive):

ربما يكون هذا النمط من الأحزاب الدينية التوجُّه هو أقلها شيوعًا؛ نظرًا لكون الانخراط الديني في السياسة يرتبط في الأغلب بأيديولوجيات يمين (الوسط) وبالقيم المحافظة، بينما تحتكر القوى الليبرالية واليسارية مجالَ السياسة التقدُّمية، وهي القوى التي تعتبر الدين تقليديًّا إحدى العقبات الرئيسة أمام نجاح رؤيتها للمجتمع. ومن ثَمَّ فإن هذا النموذج الحزبي مفتقَد في كثيرٍ من السياقات، ومنها -على سبيل المثال- معظم مناطق العالم الإسلامي، الذي تتَّسم فيه الأحزاب الإسلامية غير اليسارية نفسها بتوجُّه اجتماعي قوي[62]. وحتى في السياقات التي تُؤسَّس فيها أحزاب من هذا النمط، فإنها تكون في العادة أحزابًا صغيرة، وشبيهة بالأحزاب النخبوية لا بالأحزاب الجماهيرية والأحزاب الجامعة[63]. وفي واقع الأمر، تعتمد القوى «التقدُّمية» الدينية على جماعات مصالح عادةً، من قبيل النقابات والاتحادات الكاثوليكية في أوروبا والكنائس التقدُّمية في الولايات المتحدة، وليس على تنظيم خاصٍّ بها[64]. ومن الأسباب الأخرى لندرة هذا النمط من الأحزاب أن هؤلاء الناشطين المتدينين الذين تتَّسم قيمهم الأخلاقية بالطابع المحافظ، وهم في الوقت نفسه تقدُّميون اجتماعيًّا حين يتعلَّق الأمر بإعادة توزيع الثروة والحقوق المدنية، يجدون أن من الأسهل عليهم أن يكونوا نشطاء

(60) Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*.

(61) Wegner, *Islamist Opposition*.

(62) Moussalli, *The Islamic Quest*.

(63) Wolinetz, "Beyond the Catch-All Party"; Koole, "The Vulnerability."

(64) Kalyvas, *The Rise of Christian Democracy*; Baccetti, *I postdemocristiani*.

في حركات المجتمع المدني دون إنشاء حزب معيّن (كما هو الحال بالنسبة إلى العديد من الجماعات الدينية اليسارية في إيطاليا)، كما يجدون من الأسهل عليهم أن يكونوا أعضاء في حزب مظلّة أوسع، يتيح المجال لصقل رؤاهم في بيئة أوسع[٦٥]. ويمكن أن يؤدي هذا الخيار الأخير إلى مجموعة متنوعة من الخيارات تتراوح ما بين الانخراط في أحزاب يسارية (أو أحزاب يسار الوسط) (مثل الأحزاب الديمقراطية في إيطاليا والولايات المتحدة) أو في أحزاب الوسط (مثل حزب «الديمقراطية المسيحية» الإيطالي أو «الاتحاد الديمقراطي المسيحي» في ألمانيا)، أو حتى في اليمين القومي (مثل «الحزب الديني القومي - مفدال» Mafdal في إسرائيل)[٦٦].

ويمكن شرح الصعوبات التي تواجه هذا النمط من الأحزاب -على نحو جيد- عبر «أطروحة الانقسامات»، بالنظر لكونها ترفض الجمع بين النزعة الاجتماعية المحافظة وتأييد اقتصاد السوق الحر، وهو التوجُّه الذي تتبنّاه الأحزاب «المحافظة»، فتنحاز إلى صفّ العمّال في الانقسام الاقتصادي، وإلى الجانب الليبرالي -في كثير من الحالات- عند ظهور انقسامٍ قيميّ حول الحقوق المدنية (فتكشف -على نحو صريح وغير نادر- في حالات كاشفة عن توجُّهات ما بعد مادية ومناهضة للسلطوية).

ونتيجةً لذلك، فإن البنية الأيديولوجية لهذه الأحزاب تجعلها تضع رغبتَها في توسيع دور الدين في المجال العام -الذي هو دور ثانوي في أيديولوجيتها وفي السياسات العامة التي تسعى إليها- في مرتبة التابع لتوجهها القوي الرامي إلى تحقيق العدالة الاجتماعية والحقوق المدنية والسلام المصاغ برؤية تمدُّنية للعالم. وقد يكون هذا الدفع باتجاه عدالة اجتماعية بمسحة دينية باعثة ناجمًا عن التأثر

(65) Bedeschi, *Cattolici e comunisti*; Galli, *Mezzo secolo di DC*; Bick, "Fragmentation and Realignment."

(66) Baccetti, *I postdemocristiani*; Galli, *I partiti politici italiani*; Galli, *I partiti politici europei*; Bick, "Fragmentation and Realignment"; Blow, "Rise of the Religious Left."

بنسخة ما من الفكر الاشتراكي؛ وتخطر بالبال في هذا السياق بعضُ حالات لاهوت التحرير (Liberation Theology) بأمريكا اللاتينية، مثل حالة نيكاراغوا[٦٧]، وتجارب «الاشتراكية البوذية» في جنوب شرق آسيا[٦٨]، وحزب «ميماد» (Meimad – دولة يهودية، دولة ديمقراطية) الإسرائيلي[٦٩]. إلاَّ أن هذا الدفع قد يكون أيضًا ناتجًا عن التركيز على نصوص من الكتب المقدَّسة يغلب عليها التوجُّه الاجتماعي[٧٠]، كما هو الحال بالنسبة إلى بعض الفصائل «التقدُّمية» داخل الحركة الديمقراطية المسيحية الإيطالية، وفي حزب «مارغريتا» (La Margherita) خلال العقد الأول من القرن الحادي والعشرين[٧١]. وتصاحب هذه الرؤى الاجتماعية التقدُّمية –أحيانًا– تدخلاتٌ في قضايا أخلاقية، حجَّتها الأساسية هي وجوب تركها للأفراد، طالما هناك متَّسع لأصوات وسلوكيات معارضة. ولا يجب عدم التغاضي عن هذا، بل يجب أن يكون هدفًا يتحقَّق من خلال التعليم، وذلك من أجل استعادة التوافق مع النظام الأخلاقي الديني. إلَّا أن هذا الطابع الثنائي لهذه الحركات يجعلها غير مستقرة إلى حدٍّ بعيد، لوجود توترات قوية بين البُعدَين الديني والاجتماعي لأيديولوجيتها وخياراتها السياسية. ولا تحظى هذه الحركات والأحزاب –عادةً– بقاعدة انتخابية عريضة، بل تتمثَّل القاعدة الانتخابية المؤيدة لها في أبناء الطبقة الوسطى المتعلِّمين في المناطق الحضرية[٧٢].

وتتحالف هذه الأحزاب –عادةً– مع أحزاب يسارية علمانية، كما هو الحال بالنسبة إلى تحالف «ميماد» الإسرائيلي مع حزب «العمل»، وتحالف حزب «مارغريتا» الإيطالي مع أحزاب يسارية. وفي حالات إقليمية معيَّنة لبعض الأحزاب التي أيَّد فيها عدد كبير من المتدينين أجندةً اجتماعية تقدُّمية، كانت

(67) Berryman, *Liberation Theology*; Dodson, "The Politics of Religion."

(68) Harris, *Buddhism, Power and Political Order*.

(69) Guolo, *Terra e redenzione*.

(70) Giammanco, *The Catholic-Communist Dialogue*.

(71) Bedeschi, Cattolici e comunisti.

(72) Bick, "Fragmentation and Realignment"; Baccetti, *I post democristiani*

هناك أيضًا محاولات لبناء ائتلافات داخل الحزب الواحد مع قوى أخرى تحت مظلّة أيديولوجية تقدُّمية اجتماعيًا، ولكن معظم هذه المحاولات باء بالفشل[٧٣]. وعلى أي حال، لا يحظى أتباع الأيديولوجيات «التقدُّمية» الدينية –غالبًا– بالقبول في الدوائر اليسارية العلمانية، التي لا يُرحَّب فيها بأيديولوجيتهم الدينية على وجه الخصوص، ولا في دوائر المحافظين واليمين القومي الديني، التي ترفض –إلى حد كبير– توجُّههم الليبرالي فيما يتعلق بالقضايا الاجتماعية الاقتصادية. وقد تمخَّض عن هذا التناقض صراعاتٌ وانقساماتٌ أيديولوجية داخلية وخارجية قاسية[٧٤].

٣- النمط القومي الديني (Religious Nationalist):

تُخضِع هذه الأحزاب توجُّهَها الديني لمشاعرها القومية القوية[٧٥]، وعادةً ما تكون هذه الأحزاب نتاجَ بُنى اجتماعية بها انقسامات دينية–عرقية وقومية كبيرة وبارزة، كما هو الحال في الهند وإسرائيل وفلسطين وسريلانكا. وتنظم هذه النوعية من الأحزاب –عادةً– بوصفها أحزابًا جماهيرية، وإن كان حجمها يختلف باختلاف السياق الذي توجد فيه. ولمّا كانت هذه الأحزاب تزدهر في النضال المسلح ضد المجتمعات والحركات المنافسة، فإن الميليشيا هي الوحدة المميّزة في أساس تنظيمها في كثير من الحالات (وتكون مصحوبةً –كما بيَّن ذلك دوفرجيه[٧٦]– بأجزاء أو بعناصر تنظيمية أخرى أو بهما معًا). ففي «حزب بهاراتيا جاناتا» الهندي بالفعل وحداتٌ شبه عسكرية منظمة رسميًا[٧٧]. أما في حالات

---

(73) Mainwaring and Scully, *Christian Democracy in Latin America.*

(74) Giammanco, *The Catholic-Communist Dialogue*; Bedeschi, *Cattolici e comunisti.*

(٧٥) يرى تعريف «القومية» –المستخدم في هذا الكتاب– أنها أيديولوجية أنشأها المثقفون الأصليون، انطلاقًا من مادة محلية عرقية ثقافية كائنة بالفعل، وذلك بغرض مجابهة الآخر المغاير. (انظر: Jaffrelot, *For a Theory of Nationalism*).

(76) Duverger, Political Parties.

(77) Jaffrelot, *The Hindu Nationalist Movement*; Casolari, "Hindutva's."

أخرى -كما هو الحال في الأحزاب «القومية» الدينية التوجُّه في إسرائيل- فهناك ميليشيات غير رسمية، حيث تقوم هذه الأحزاب على مجتمع محليٍّ من المستعمرين المسلحين[٧٨]. وفي بعض الأحيان، تكون هذه الميليشيات رمزيةً، كما هو الحال في ميليشيا «القمصان الخضر» التابعة لحزب «رابطة الشمال» (Lega Nord) في إيطاليا[٧٩]. ومن ثَمَّ فإن الميليشيات ترتبط ببيئة جماهيرية، وأحيانًا -كما هو الحال بالنسبة إلى أحزاب كبيرة مثل «حزب بهاراتيا جاناتا» الهندي- ترتبط ببعض سمات الحزب الجامع على المستوى الانتخابي الاستراتيجي[٨٠]. وقد ترتبط الميليشيات ارتباطًا مباشرًا بحركات اجتماعية دينية التوجُّه، قد تهيمن أحيانًا على الحزب، وتحولُ دون نجاح محاولات تحرُّكه صوب الاعتدال. وقد يكون لهذه الميليشيات قادة دينيون ذوو كاريزما، كما تبيِّن حالة حزب «كاخ» (Kach) الإسرائيلي. وهذا الوضع شائع في النموذج «الأصولي» على وجه الخصوص، كما سنوضِّح لاحقًا. فعنصر الكاريزما يمثِّل عنصرًا مهمًّا في سردية الأحزاب «القومية» الدينية، ويكون فيها بدرجة تفوق بكثيرٍ وجوده في أنماط الأحزاب الأخرى، ربما باستثناء الأحزاب «الأصولية»[٨١].

وتنجم هذه النوعية من الأحزاب -من حيث الانقسامات- إلى التطوُّر على أساسٍ من فوارق مجتمعية عميقة ترتكز على هويات عِرقية أو دينية أو لغوية أو عليها جميعًا. ولا تنشأ هذه الأحزاب -بالطبع- إلَّا إذا جرى تسييس هذه الفوارق، وعلى وجه الخصوص حين يجري توصيف الهويات الأخرى على أنها «الآخرون المُهدِّدون»؛ وإلَّا فإن هذه الانقسامات تظل كامنة، كما هو الحال -على سبيل المثال- بالنسبة إلى الانقسام السُّني-العلوي في تركيا. ومن الممكن أن تنشأ أحزاب «قومية» في حالاتٍ لا توجد فيها مثل هذه الفوارق عميقة الجذور، وذلك

---

(78) Sprinzak, *The Ascendance*

(79) Guolo, "Camicie verdi, quasi brune."

(80) Jaffrelot, "Refining the Moderation Thesis. Two Religious Parties and Indian Democracy."

(81) Appleby, *Spokesmen for the Despised*; Mergui and Simonnot, *Israel's Ayatollahs*.

نتيجة تسييس الهجرة وعمليات الاستقطاب الديني، كما هو الحال بالنسبة إلى كثير من الأحزاب الشعبوية اليمينية في أوروبا الآن، في سياق الانقسام بين الرؤيتين العالمية-التحرُّرية والمجتمعية-التقليدية، على غرار «الرابطة» في إيطاليا أو حزب «فيدس» (الاتحاد المدني المجري). وبينما تميل هذه الأحزاب إلى تبنّي مواقف صقورية متشدِّدة حين يتعلق الأمر بقضايا الأمن والأراضي (راجع -على سبيل المثال- حالتي الأحزاب الإسرائيلية والهندية في هذا الكتاب)، نجدها -من ناحية أخرى- تميل إلى تبني توجهات براغماتية فيما يتعلق بالانقسامات الأخرى، خاصةً تلك المتعلِّقة بالاقتصاد والطبقة.

وأما فيما يتعلّق بالأيديولوجيا، فإن الدوافع الأساسية لنشأة هذه الأحزاب ونشاطها ترتبط -عادةً- بالنضال من أجل السيطرة على الفضاء المادي والمؤسسات العامة في مواجهة مجتمعات محلية دينية (أو عرقية)، مما يميّزها عن أحزاب «المعسكر» التي سنلقي عليها الضوء لاحقًا، والتي تركّز على التفاوض من أجل الحفاظ على انفصال المجتمع المحلي الذي تنتمي إليه. وحين يغلب الطابع العلماني على مؤسسات الدولة، فإن هذه الأحزاب يمكن أن تنخرط -أيضًا- في نضالٍ موازٍ ضدها، على الأقل حين تسيطر عليها قوى غير صديقة للعقيدة القومية، وذلك من أجل توسيع نطاق الدين في المجال العام[٨٢]. وتغلب على خطابها إيحاءاتٌ دينية مع تقديس للوطن الأم. ويُنظَر إلى المجتمعات المحلية المنافسة -في هذا المنظور- على أنها تمثل وجودًا أجنبيًا، ويجري التأكيد على «آخريتها» المنفصلة عن الثقافة «المحلية»[٨٣]. وتلعب الأماكن المقدَّسة دورًا مميزًا باعتبارها بؤرًا لخلافٍ كبيرٍ جديرٍ بأن يُولَى اهتمامًا خاصًّا[٨٤]. وفيما يتعلق بالمؤسسات العامة، غالبًا ما تعزز هذه الأحزاب حواراتٍ جدليةً

(82) Ravitzky, *Messianism, Zionism*; Sprinzak, *The Ascendance*; Tamir, "The Political Right in Israel."

(83) Jaffrelot, *The Hindu Nationalist Movement*; Sprinzak, "Kach and Kahane"; Ozzola, "I nuovi crociati."

(84) Gorenberg, *The End of Days*; Sharma, *Communal Angle in Indian Politics*; Ghosh, *BJP*.

حول الأسس الحقيقية للنظام القانوني ولعلمانية الدولة، وكذا حول قضايا بعينها، من قبيل القانون المدني المنفصل الخاص بالمسلمين في الهند[٨٥]. وقد تساند هذه الأحزاب سياسة التجارة الحرة والسياسة الحمائية (Protectionism) معًا؛ وذلك لكون الاقتصاد ليس في العادة من بين اهتماماتها الأساسية. كما قد تساند إجراءات «شوفينية الرفاه» (welfare Chauvinism) التي تستثني ممثلي الهويات الأخرى[٨٦]. أما فيما يتعلق بالسياسة الخارجية، فقد تتبنَّى هذه الأحزاب مواقف عدائيةً ضد الدول التي تنتمي أغلبية سكانها إلى ديانة يُنظَر إليها على أنها عدوّ؛ كما هو الحال بالنسبة إلى موقف «حزب بهاراتيا جاناتا» الهندي تجاه باكستان، وكذا موقف القوميين اليهود في إسرائيل تجاه الدول العربية[٨٧]، وموقف «الحزب الوحدوي الديمقراطي» (Democratic Unionist Party) في أيرلندا الشمالية تجاه الدولة الأيرلندية. وقد يحدث أحيانًا أن تقرِّر أحزابٌ دينيةُ التوجُّه ذاتُ صبغة «قومية» الوصولَ إلى قواعد شعبية اجتماعية انتخابية مختلفة، إلا أن الشطر الأكبر من الناشطين والمؤيدين لها يشملون عادةً الطبقات الاجتماعية المحرومة وأبناء الطبقة الوسطى الذين فَقَدوا مكانتهم أو يخشون فقدانها أو يشعرون بالتهديد من موجات الهجرة[٨٨].

وفيما يتعلق بالنُّظُم السياسية، فإن هذه الأحزاب تنحاز إلى اليمين (بل لا يندُر أن تنحاز إلى اليمين المتطرف) من الطيف السياسي، وتكون على استعدادٍ عادةً للتحالف مع قوى قومية أخرى، ومع قوى محافظة أحيانًا، كما حدث عند تشكيل بعض الحكومات الإسرائيلية. وقد تقرِّر هذه الأحزاب -في بعض الأحوال- الاندماج مع أحزاب مماثلة لها، كما حدث في إسرائيل -على سبيل المثال- في

---

(85) Jaffrelot, *The Hindu Nationalist Movement*.

(86) Schumacher and van Kersbergen, "Do Mainstream Parties Adapt to the Welfare Chauvinism of Populist Parties?"

(87) Fox and Sandler, *Bringing Religion*.

(88) Jaffrelot, *The Hindu Nationalist Movement*; Sprinzak, *The Ascendance*; Gnolo, "I nuovi crociati."

نشأة حزب «الاتحاد القومي» (HaIhud HaLeumi) في أواخر التسعينيات من القرن العشرين، وحزب «البيت اليهودي» (HaBayit HaYehudi) في العقد الأول من الألفية الثالثة. إلّا أن أحزاب المظلة هذه لا تعمّر طويلًا، وتكون عرضةً للانشقاقات[89]. والاستثناء الجزئي من هذه التعميمات هو الأحزاب الكبيرة، مثل حزب «الليكود» الإسرائيلي، بالإضافة إلى «حزب بهاراتيا جاناتا» الهندي، على وجه الخصوص، اللذين أقاما تحالفاتٍ أو شكَّلا حكوماتٍ -أحيانًا- مع أحزاب ذات توجُّه مختلف تمامًا عن توجهيهما، من أجل الوصول إلى السلطة والبقاء فيها[90].

٤- النمط الأصولي (Fundamentalist):

نمط الحزب «الأصولي» هو نمط حزب جماهيري يرغب في إعادة تنظيم الدولة والمجتمع وَفْقَ تأويل معيَّن لرسالة دينية، وتحويل الشريعة الدينية -أو على الأقل أيديولوجية دينية ما مستقاة من تأويل خاص لهذه الشريعة- إلى قانون رسمي للدولة. ويوضِّح غانثر ودايموند هذا الأمر بقولهما:

> «في ضوء الأهداف بعيدة المدى لهذه الأحزاب (التي قد تقترب من الشمولية)، فإن تطورها التنظيمي وفضاء أنشطتها يكون بالغ الاتساع، ويكون انخراطُ الأعضاء وتماهيهم فيها جوهريًّا، بل مكثفًا، مع حضور للمنظمات المُعِينة لها على المستوى المحلي في أرجاء المجتمع. وتتَّسم علاقات السلطة داخل الحزب بالهرمية واللاديمقراطية، بل بالاستبداد، ويتصف أعضاؤها بالانضباط وبالولاء لها. ولا تحشد الأحزاب الدينية الأصولية الدعمَ من خلال استدعاء العقيدة الدينية والهوية الدينية، وباقتراح سياسات نابعة من هذه المبادئ فحسب، بل أيضًا عبر محفزات انتقائية؛ حيث تقوم

---

(89) Ozzano, *Fondamentalismo e democrazia.*

(90) Hansen and Jaffrelot, *The BJP*; Guolo, *Terra e redenzione.*

عادةً بطائفةٍ واسعةٍ من وظائف الرفاه الاجتماعي، مما يساعدها على تجنيد أنصار لها وعلى تعزيز ولاء أعضائها لها. وتصبغ هذه الشبكة من الأنشطة والخدمات المنظَّمة أعضاءَ هذه الأحزاب، وتجمع بينهم في ثقافة فرعية مميّزة[91].

وقد ترتبط أحزاب هذه الفئة بمنظمات دينية لها جاذبية واسعة في المجتمع، كما هو الحال في الأخويات الصوفية التركية (Sufi brotherhoods)[92] (التي شجّعت إنشاء أحزاب إسلامية في سبعينيات القرن العشرين). أضف إلى ذلك أن هذه الأحزاب تجنّد ناشطيها المتحمّسين -عبر ما تقوم به من أنشطة الرفاه الاجتماعي- من بين المُحبَطين والمحرومين من الفئات المتوسطة من الطبقة الدنيا، ممن يعيشون عادةً في مناطق ريفية وفي عشوائيات على أطراف المدن، ولكنها قد تجنّد أحيانًا عناصرَ من بين المؤدلجين من أبناء الطبقة الوسطى أيضًا. وبوجه عام، يرتبط وجودها ارتباطًا وثيقًا بحياة ومشاركة الزعيم الكاريزمي، الذي يُسفِر فقدانها له عادةً عن انقسامات وتشرذم داخلي[93].

وعلى العكس من الأحزاب «المحافظة»، لا ترغب الأحزاب «الأصولية» في مجرّد توسيع نطاق دور الدين في المجال العام. فهذه الأحزاب -وَفْقَ تصنيف سيغموند نيومان (Sigmund Neumann)- هي أحزاب «اندماج تام» (total integration) ذات «أهداف طموحة تتمثّل في الاستيلاء على السلطة وإحداث تحول جذري للمجتمعات، وتطالب أعضاءها بالطاعة المطلقة والولاء التام»[94]. ويعني هذا أيضًا تركيزًا مفرطًا على الانقسام الديني-العلماني، واعتبار جميع الانقسامات الأخرى تابعةً له (مع أن هذه الأحزاب قد تمثّل أحيانًا

(91) Gunther and Diamond, "Species of Political Parties," 183.

(92) Zarcone, *La Turquie moderne et l'islam*.

(93) Almond, Appleby, and Sivan, *Strong Religion*; Sprinzak, *The Ascendance*.

(94) Gunther and Diamond, "Species of Political Parties," 169; Neumann, "Towards a Comparative Study."

-لا سيما وهي في صف المعارضة- قوى هامشية وريفية مناهضة لمسار علمانية المنبع نحو التحديث والتصنيع). ونتيجةً لاتسام هذه الأحزاب بتلك السمات، فإنها تكون ذات توجُّه مناهض للنظام، ويكون ولاؤها للديمقراطية محلَّ شكٍّ، على أحسن الفروض[٩٥]. ويعني هذا أنها قد تقبل بالإجراءات الآلية البحتة للديمقراطية، ولكنها تظل تؤمن بشرعية فرض قيود بالغة الخطورة فيما يتعلق بالحقوق الليبرالية. ومن ثَمَّ يمكن القول إنها لا تعتبر الديمقراطية غايةً، بل وسيلة للوصول إلى السلطة (أو على الأقل للحصول على شيء من الاعتراف العام بالقضايا التي تتبنَّاها). وعلى حدِّ قول بريمبرغ، فهذه الأحزاب تطبّق استراتيجية «الحداثة التكتيكية» (tactical modernism) حتى حين تختار المشاركة في المؤسسات الديمقراطية[٩٦]. وموقف هذه الأحزاب المتناقض من الديمقراطية على هذا النحو هو ما يجعلها مناهضة للنظام، لاحتمال أنها إذا وصلت عبر الانتخابات إلى السلطة، فإنها قد تقوّض المؤسسات والضمانات الديمقراطية باسم المبادئ الدينية[٩٧].

وقد توجد هذه الأحزاب أحيانًا كأحزاب سرِّيَّة فقط، وتجد صعوبةً كبيرةً في الحصول على ترخيصٍ بالعمل، بسبب وجود روابط بينها وبين جماعات عنف. وحتى حين تتمّ مأسسة هذه الأحزاب، فإنها تظل عرضةً للإغلاق أو الحظر، كما حدث بالنسبة إلى «حزب الرفاه» (Refah Partisi) في تركيا[٩٨] و«حركة النهضة» في تونس (على الأقل في ثمانينيات القرن العشرين، قبل أن تطبق إجراءات التوجُّه نحو الاعتدال)[٩٩]. ولكن في حالاتٍ أخرى، لا يُسمَح بوجود أحزاب من هذا

---

(95) Rosenblum, "Religious Parties"; Schwedler, "A Paradox of Democracy?"; Sartori, *Parties and Party Systems.*

(96) Brumberg, "Rhetoric and Strategy."

(97) Sartori, *Parties and Party Systems*; Schwedler, "A Paradox of Democracy?"

(98) Ünsaldi, *Le militaire et la politique en Turquie*; Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey.*

(99) Cavatorta and Merone, "Moderation through Exclusion?"

النمط إلّا بصفة «أحزاب شهادة» (testimony party) هامشية صغيرة، في سياق أنظمة تعدُّدية وديمقراطية مستقرة، ومثال ذلك «الحزب السياسي الإصلاحي» (Staatkundig Gereformeerde Partij) في هولندا. ونادرًا ما تُقيم هذه الأحزاب على التحالف مع قوى أخرى، لأسباب عديدة، أبرزها عدم قدرتها على الوصول إلى حلول وسط إلّا نادرًا، وخضوعها لنسخٍ متطرفةٍ من القيادات الكاريزمية، وكلتا هاتين السمتين تجعلاها تفضّل العمل بمفردها[١٠٠].

قد تشبه هذه الفئة من الأحزاب نمطَ الأحزاب «القومية»، كما هو الحال -مرة أخرى- بالنسبة إلى حزب «كاخ»[١٠١]، ولكنها قد تسير أيضًا باتجاه الاعتدال، فتتحوّل إلى أحزاب «محافظة»، أو تنشئ حزبًا جديدًا من رماد الخبرات القديمة، كما حدث بالنسبة إلى إنشاء «حزب العدالة والتنمية» التركي[١٠٢].

٥- نمط المعسكر (Camp):

نعني هنا مصطلح «أحزاب المعسكر» (camp parties) -كما سلف القول- من دراسة آشر كوهين[١٠٣] عن الأحزاب في إسرائيل، وهو مصطلح يحدِّد الأحزاب غير المعنيّة بطرح أيديولوجية عمومية، بل تكرس نفسها لخدمة مصالح طائفة دينية معيّنة (قد تتطابق أو لا تتطابق مع جماعة عرقية معيّنة). ومن «السمات المميِّزة لهذه الأحزاب أن أغلبيةً كبيرةً من المنتسبين لهذا «المعسكر» تصوّت للحزب الذي يمثّل المعسكر»، وكذا «غياب المنافسة السياسية على أصوات الموالين لها عبر تأسيس بدائل سياسية مهمّة»[١٠٤]. ونتيجةً لهذا الدور، فمن الراجح أن تحصل على معظم أصوات هذه الطائفة، بصرف النظر عن الطبقة الاجتماعية أو النوع أو غيرهما من الفوارق. وتتوافق خصوصية هذا النوع من

(100) Ozzano, *Fondamentalismo e democrazia*; Ozzano, "A Political Science Perspective."

(101) Ravitzky, *Messianism, Zionism*.

(102) Atacan, "Explaining Religious Politics."

(103) Cohen, "The Religious Parties."

(104) Cohen, 328.

الأحزاب مع «الأحزاب العِرقية» (ethnicity-based party)[105]، كما عرّفها غانثر ودايموند، من حيث إنها تستمدّ مُبرر وجودها من الحفاظ على هوية الجماعة التي تمثّلها وانفصالها عن بقية المجتمع. وقد يكون هذا الانفصال افتراضيًا أو حتى ماديًا كما هو الحال بالنسبة إلى الجماعات الحَريدية في إسرائيل. ويعني هذا بخصوص الانقسامات -كما هو الحال بالنسبة إلى الأحزاب «القومية»- التركيزَ على فارق ديني (عِرقي) من نوع ما. والفارق الحيوي بين هذا النوع من الأحزاب وبين الأحزاب «القومية» هو توجّهها الانفصالي، الرامي إلى منع بعض الامتيازات لجماعة دينية (عِرقية)، والحفاظ على هذه الامتيازات في بيئة تعدُّدية، وليس الانخراط في صراع ضد طوائف أخرى أو مؤسسات سياسية أو ضدهما معًا. وثمة أدلّة على ذلك في أيرلندا الشمالية في ضوء تأييد «الحزب الاشتراكي العمّالي» (Social Democratic and Labour Party) وحزب «الشين فين» (Sinn Féin، نحن أنفسنا) للحفاظ على التعليم المنفصل[106].

ولا يعني ذلك أن هذا النوع من الأحزاب لا يستطيع أن يتطور؛ ذلك أن الأحزاب الحَريدية الإسرائيلية والأحزاب التاميلية في سريلانكا -على سبيل المثال- قد تحرّكت نحو النموذج «القومي» بشكل ملحوظ، بينما تأرجحت أحزاب أخرى -مثل حركة «حزب الله» اللبنانية و«شيروماني أكالي دال» السيخي الهندي (Shiromani Akali Dal، حزب أكالي الأعلى)- بين أنماط حزبية مختلفة[107]. وقد تتغيّر الجماعة المرجعية لهذه النوعية من الأحزاب -أحيانًا- كما حدث بالنسبة إلى حزب «شاس» (Shas) الإسرائيلي السفاردي الأرثوذكسي، الذي انشقّ في الثمانينيات عن حزب «أغودات يسرائيل» (Agudat Yisrael، اتحاد إسرائيل) الأرثوذكسي العابر للأعراق[108]. كما تتشابه تنظيمات هذا النوع من الأحزاب

---

(105) Gunther and Diamond, "Types and Functions of Parties."

(106) O'Malley and Walsh, "Religion and Democratisation in Northern Ireland."

(107) Liebman, "Religion and Democracy in Israel"; Guolo, *Terra e redenzione*; Norton, *Hezbollah: A Short History*.

(108) Lehmann and Siebzehner, *Remaking Israeli Judaism*.

وأجندات عملها بشدّة مع نظائرها الخاصة بالأحزاب العرقية؛ نظرًا لكون الطوائف الدينية التي تمثّلها هذه الأحزاب تعمل غالبًا بذات طريقة الجماعات العرقية (حتى في حال عدم تمثيلها جماعة عرقية معيّنة). فـ «السمات القائمة على النَّسب» (descent-based attributes)[109] تُعدُّ محددات حاسمةً لانتماء المرء إلى الجماعة. وكما أشرنا من قبل، فإن جمهور ناخبي هذه الأحزاب كانَ حصرًا ضمن الجماعة التي تمثلها، وهي لا تسعى خلال التعبئة الانتخابية إلى جلب أصوات إضافية من خارج الجماعة، على العكس من أنماط الأحزاب السياسية الأخرى[110]. إلا أن هذه السمة قد تتغيّر، حين تتبنّى هذه الأحزاب بعض سمات الأنماط الحزبية الأخرى أو تكتسب مضمونًا شعبويًا؛ كما حدث مع حزب «شاس» الإسرائيلي، الأمر الذي مكّنه من الحصول على أصوات أشخاص سفارديين علمانيين من الطبقة الدنيا[111]. وتنظيم هذه الأحزاب أشبه بتنظيم الأحزاب النخبوية منه بتنظيم الأحزاب الجماهيرية؛ إذ تعتمد -على نحو مكثف- على بنى جماعات المصالح غير النقابية التي يمثلونها وعلى مؤسساتها الاجتماعية، وكذا على المنظمات الخاصة بقضايا معيّنة التي ينشئها الحزب نفسه. وحزب «شاس» نموذج دالّ في هذا الصدد؛ نظرًا لشبكاته الهائلة من المنظمات الخيرية والموجّهة نحو تحقيق الرفاه[112].

ولا تكون المواقف السياسية لهذه الأحزاب مؤطرةً -عادة- على نحو صارم، ويمكن إعادة توجيهها وَفْقَ الاحتياجات المرتقبة المحددة، مما يضفي عليها طابعًا براغماتيًا في تعاملها مع كثير من القضايا؛ لأن اهتمامها يدور -في نهاية المطاف- على الدفاع عن مصالح طائفة معيّنة، وتحتاج إلى جلب جمهور ناخبين ينتمون إلى طبقات أو فئات عُمرية مختلفة. وتنطبق هذه البراغماتية كذلك على الاستراتيجية

(109) Chandra, "What is an Ethnic Party?" 154.

(110) Ishiyama and Breuning, "What's in a Name?" 225.

(111) Peled, "Towards a Redefinition of Jewish Nationalism in Israel?"; Liebman and Sivan, *Remaking Israeli Judaism*.

(112) Bick, "The Shas Phenomenon"; Liebman, "Religion and Democracy in Israel."

التي تتبعها هذه الأحزاب في التحالف، التي قد تؤدي بهم إلى التعاون مع حركات مختلفة، طالما قبلت تقديم بعض تنازلات لطائفتهم. فقد شارك حزب «شاس» الإسرائيلي في حكومات يسارية ويمينية. وفي الهند، تشكّل ائتلاف حكومي بقيادة «حزب بهاراتيا جاناتا» الديني القومي الهندوسي ضمّ كلًا من «حزب شيرومانى أكالي» السيخي وحزب «مؤتمر جامو وكشمير الوطني» (Jammu & Kashmir National Conference) الذي يقوده مسلمون[113]. وترعى هذه الأحزاب -عادةً- أنشطة رفاه اجتماعي مهمة في الطائفة التي تمثّلها، وتنشئ وترعى مدارس ووسائل إعلام جماهيري خاصة بها، وتقوم بالعديد من الأنشطة الاقتصادية التي يمكن أن تعزّز فرص العمل بين أبناء الطائفة وتوفر تمويلًا للحزب[114]. وكما سلف القول، فإن هذه الأحزاب قد تتطور مع تغيُّر طبيعة الفوارق الاجتماعية، كما هو الحال في إسرائيل، حيث تحوّل انقسامٌ دينيّ بحت إلى انقسامٍ دينيّ-عرقيّ.

ملاحظات ختامية

إن أنماط الأحزاب التي رسمنا معالمها العامّة في هذا الفصل أنماطٌ مثالية افتراضية، لا يلزم بالضرورة وجودها في الواقع الفعلي، ولا في كل السياقات. فسنجد في حالات كثيرة أحزابًا فعلية تتماشى مع هذه الأنماط المقترحة، بينما يكون التشابه أكثر ضبابيةً في حالات أخرى، مع غياب بعض السمات أو تداخلها. وقد نجد بعض الحالات «الهجينة» التي يصعب تحديد الفئة التي تنتمي إليها. وتلك هي حال «حزب بهاراتيا جاناتا» الهندي، على سبيل المثال، الذي كانت لديه -في بعض مراحل تاريخه على الأقل، وعلى المستوى الانتخابي الاستراتيجي على الأقل- سماتُ حزب محافظ جامع ذي توجُّه علماني. وتلك أيضًا هي حال بعض الأحزاب «القوّمية» الناشطة في بلدان تشهد مستويات عالية من الصراع

(113) Ozzano, *Fondamentalismo e democrazia*; Bick, "The Shas Phenomenon"; Torri, *Storia dell'India*.

(114) Liebman, "Religion and Democracy in Israel."

الطائفي، مثل إسرائيل وأيرلندا الشمالية، تتخلط بين توجُّه اجتماعي -له في الغالب نبرة اشتراكية خافتة- ومشاعر قومية قوية مرتبطة بعقيدة دينية معيَّنة. وتجمع بعض الأحزاب الإسرائيلية أيضًا بين هوية دينية «قومية» وبين هوية «أصولية»، على نحوٍ يصعب معه تحديد أي هاتين السمتين هي المهيمنة عليها. وغالبًا ما عمدت أحزاب دينية التوجُّه -على المستوى الرسمي- إلى التعتيم على هويتها الطائفية أحيانًا، وذلك لاعتبارات قانونية، كما هو الحال في تركيا. وبالإضافة إلى ما سلف، لا بدَّ من التأكيد على أن عددًا من الأحزاب الدينية التوجُّه الكبرى (مثل «الحزب الجمهوري» في الولايات المتحدة وبعض الأحزاب الديمقراطية المسيحية في أوروبا وأمريكا اللاتينية، و«حزب بهاراتيا جاناتا» الهندي، و«حركة النهضة» التونسية، و«حزب الوطن الأم» و«حزب العدالة والتنمية» التركيَّين) يمثِّل كيانات مركَّبة، تضمُّ غالبًا العديد من الفصائل المختلفة التي تمتدُّ من اليسار الاشتراكي إلى اليمين القومي، ويختلف من وقتٍ إلى آخر مَنْ تكون له اليد العليا من بينها، ما يعني إمكانية تغيُّر توجُّه الحزب. وعلاوة على ما سلف، فإن الأحزاب الدينية التوجُّه قد تطور -كما بيَّنَّا في الفصل الأول- وتتحوَّل من نمطٍ حزبيٍّ إلى آخر؛ والشائع تحديدًا هو اتخاذها مسارات راديكالية نحو النمط «الأصولي» أو «القومي»، وقد تتخذ أيضًا -على العكس من هذا- مساراتٍ نحو الاعتدال. وأخيرًا، فإن أحزابًا كان لها توجُّه ديني سابقًا (كما هو الحال بالنسبة إلى «حزب الوطن الأم» التركي) قد تصير علمانية، بينما تستطيع أحزاب ذات هُوية علمانية (مثل «الحزب الجمهوري» الأمريكي) تطويرَ هوية دينية؛ وأحيانًا قد يعود الحزب إلى توجُّهه العلماني مجددًا، كما يتضح من تجربة حزب «المؤتمر الوطني الهندي» (Indian National Congress).

وستبنَّى في تحليل حالات الدراسة الستّ -التي هي موضوع فصول هذا الكتاب من الرابع إلى التاسع- التصنيف الموضَّح في هذا الفصل، لتحليل سمات الأحزاب الدينية التوجُّه وتطورها في ستّ دولٍ تنتمي إلى مناطق جغرافية مختلفة وأديان مختلفة يعتنقها أغلبية السكان، هي: الهند وإسرائيل وإيطاليا وتركيا

والولايات المتحدة وتونس. وسنراجع هذه التحليلات في الفصل الختامي، فيما يتعلّق أيضًا بمناقشة «أطروحة الانقسامات» التي طرحناها في الفصل الثاني. ومن النقاط الأخرى [التي يتناولها الفصل الختامي أيضًا] محاولة فهم كيفية وأسباب نشأة أنماط معيّنة من الأحزاب، وتطورها، ومرورها بمسارات تغيير من نمطٍ إلى آخر نتيجةً لوجود انقسامات معيّنة.

مراجع الفصل الثالث

Acar, Feride. "Turgut Özal: Pious Agent of Liberal Transformation." In *Political Leaders and Democracy in Turkey*, edited by Metin Heper and Sabri Sayari, 163–80. Lanham, MD: Lexington Books, 2002.

Akbarzadeh, Shahram, ed. *Routledge Handbook of Political Islam*. Abingdon: Routledge, 2011.

Aldridge, Alan. *Religion in the Contemporary World*. Cambridge: Polity, 2007.

Almood, Gabriel A. "The Christian Parties of Western Europe." *World Politics* 1, no.1 (1948): 30–58.

———. "The Political Ideas of Christian Democracy." *The Journal of Politics* 10, no.4 (1948): 734–63.

Almond, Gabriel A., R. Scott Appleby, and Emmanuel Sivan. *Strong Religion: The Rise of Fundamentalisms around the World*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.

Appaiah, Parvathy. *Hindutva. Ideology, and Politics*. New Delhi: Deep & Deep Publications, 2003.

Appleby, R. Scott, ed. *Spokesmen for the Despised: Fundamentalist Leaders of theMiddle East*. Chicago; London: University of Chicago Press, 1996.

Aran, Gideon. "The Father, the Son and the Holy Land; The Spiritual Authorities of Jewish-Zionist Fundamentalism in Israel." In *Spokesmen for the Despised: Fundamentalist Leaders in the Middle East*, edited by R. Scott Appleby, 294–327. Chicago; London: University of Chicago Press, 1997.

Arian, Alan, and Michal Shamir, eds. *The Elections in Israel, 1984*. New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1986.

Atacan, Fulya. "Explaining Religious Politics at the Crossroad: AKP–SP." *Turkish Studies* 6, no. 2 (2005): 187–99.

Baccetti, Carlo. *I postdemocristiani*. Bologna: Il Mulino, 2007.

Bailey, Kenneth D. *Typologies and Taxonomies: An Introduction to Classification Techniques*. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 1994.

Bardi, Luciano, and Leonardo Morlino. "Italy: Tracing the Roots of the Great Transformation."In *How Parties Organize: Change and Adaptation in Party Organizationsin Western Democracies*, edited by Richard S. Katz and Peter Mair, 242–77. London: SAGE, 1994.

Bedeschi, Lorenzo. *Cattolici e comunisti. Dal socialismo cristiano ai cristiani marxisti*. Milano: Feltrinelli, 1974.

Belloni, Frank P., and Dennis C. Beller, eds. *Faction Politics: Political Parties and Factionalism in Comparative Perspective*. Santa Barbara, CA: ABC-Clio, 1978.

Ben-Porat, Guy. *Between State and Synagogue: The Secularization of Contemporary Israel*. Oxford: Cambridge University Press, 2013.

Berman, Sheri. "Taming Extremist Parties: Lessons from Europe." *Journal of Democracy* 19, no. 1 (2008): 5–18.

Berryman, Phillip. *Liberation Theology: Essential Facts about the Revolutionary Religious Movement in Latin America and Beyond*. Philadelphia: Temple University Press, 1987.

Beyme, Klaus von. *Political Parties in Western Democracies*. Aldershot: Gower, 1985.

Bick, Etta. "Fragmentation and Realignment: Israel's Nationalist Parties in the 1992 Elections." In *Israel at the Polls, 1992*, edited by Daniel J. Elazar and Shmuel Sandler, 67–101. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1995.

———. "The Shas Phenomenon and Religious Parties in the 1999 Elections." In *Israel at the Polls, 1999*, edited by Daniel J. Elazar and M. Ben Mollov, 55–100. London; Portland: Frank Cass, 2001.

Blow, Charles M. "Rise of the Religious Left." *New York Times*, July 2, 2010. http://www.nytimes.com/2010/07/03/opinion/03blow.html.

Boucek, Françoise. "Rethinking Factionalism Typologies, Intra-Party Dynamics and Three Faces of Factionalism." *Party Politics* 15, no. 4 (2009): 455–85.

Brumberg, Daniel. "Rhetoric and Strategy: Islamist Movements and Democracy in the Middle East." In *The Islamism Debate*, edited by Martin Kramer, 11–34. TelAviv: The Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, 1997.

Carty, R. Kenneth. "Parties as Franchise Systems: The Stratarchical Organizational Imperative." *Party Politics* 10, no. 1 (2004): 5–24.

Casanova, José. *Public Religions in the Modern World.* Chicago: University of Chicago Press, 1994.

Casolari, Marzia. "Hindutva's Foreign Tie-up in the 1930s." *Economic and Political Weekly*, January 22, 2000. http://www.epw.in/special-articles/hindutvas-foreign-tie-1930s.html.

Cavatorta, Francesco, and Fabio Merone. "Moderation through Exclusion? The Journey of the Tunisian Ennahda from Fundamentalist to Conservative Party." *Democratization* 20, no. 5 (2013): 857–75. Chandra, Kanchan. "What Is an Ethnic Party?" *Party Politics* 17, no. 2 (2011): 151–69.

Cofman Wittes, Tamara. "Three Kinds of Movements." *Journal of Democracy* 19, no. 3 (2008): 7–12.

Cohen, Asher. "Religious Zionism and the National Religious Party in the 2003 Elections: An Attempt to Respond to the Challenges of Religious, Ethnic, and PoliticalSchism." In *The Elections in*

Israel—2003, edited by Asher Arian and Michal Shamir, 187–213. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 2004.

———. "The Religious Parties in the 2006 Election." *Israel Affairs* 13, no. 2 (2007): 325–45.

Costa Lobo, M. "Parties and Leader Effects: Impact of Leaders in the Vote for Different Types of Parties." *Party Politics* 14, no. 3 (2008): 281–98.

Diamanti, Ilvo. *Mappe dell'Italia politica: bianco, rosso, verde, azzurro—e tricolore*. Bologna: Il Mulino, 2009.

Diamond, Larry Jay, Marc F. Plattner, and Daniel Brumberg, eds. *Islam and Democracy in the Middle East*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2003.

Dodson, Michael. "The Politics of Religion in Revolutionary Nicaragua." *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science* 483, no. 1 (1986):36–49.

Duran, Burhanettin. "JDP and Foreign Policy as an Agent of Transformation." In *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK Parti*, edited by M. Hakan Yavuz, 281–305. Salt Lake City: University of Utah Press, 2006.

Duverger, Maurice. *Political Parties: Their Organization and Activity in the Modern State*. New York: Taylor & Francis, 1966.

Economist Intelligence Unit. *Democracy Index 2010: Democracy in Retreat*, 2010. http://graphics.eiu.com/PDF/Democracy_Index_2010_web.pdf.

Elman, Colin. "Explanatory Typologies in Qualitative Studies of International Politics." *International Organization* 59, no. 2 (2005): 293–326.

Fox, Jonathan, and Shmuel Sandler. *Bringing Religion into International Relations*. New York: Palgrave Macmillan, 2006.

Gaier, Malte. "Religious Parties in the Political Systems of Pakistan and Israel" (2010). Paper presented at the Interdisciplinary Graduate Conference on the MiddleEast, South Asia, and Africa, Columbia University, April 15–17, 2010. http://academiccommons.columbia.edu/download/fedora_content/download/ac:126086/CONTENT/religious_parties.pdf.

Galli, Giorgio. *I partiti politici europei*. Milano: Arnoldo Mondadori, 1979.

———. *I partiti politici italiani (1943–2004)*. Milano: Rizzoli, 2001.

———. *Mezzo secolo di DC: 1943–1993. Da De Gasperi a Mario Segni*. Milano: Rizzoli, 1993.

Ghosh, Partha S. *BJP and the Evolution of Hindu Nationalism*. New Delhi: Manohar, 1999.

Giammanco, Rosanna M. *The Catholic-Communist Dialogue: 1944 to Present*. NewYork: Praeger, 1989.

Gill, Anthony James. *Rendering unto Caesar: The Catholic Church and the State in Latin America*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.

Gorenberg, Gershom. *The End of Days: Fundamentalism and the Struggle for the Temple Mount*. New York: Simon & Schuster, 2001.

Greilsammer, Ilan. "Campaign Strategies of the Israeli Religious Parties, 1981–1984."In *The Elections in Israel—1984*, edited by Asher Arian and Michal Shamir, 79–96. New Brunswick, NJ; Oxford: Transaction Publishers, 1986.

Gunther, Richard, and Larry Diamond. "Species of Political Parties. A New Typology."*Party Politics* 9, no. 2 (2003): 167–99.

———. "Types and Functions of Parties." In *Political Parties and Democracy*, edited by Larry Diamond and Richard Gunther, 3–39. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2001.

Guolo, Renzo. "Camicie verdi, quasi brune." *MicroMega* no. 5 (2000): 149–58.

———. "I nuovi crociati: la Lega e l'Islam." *il Mulino* no. 5 (2000): 890–902.

———. *Terra e redenzione. Il fondamentalismo nazional-religioso in Israele*. Milano: Guerini, 1998.

Hale, William. "Christian Democracy and the AKP: Parallels and Contrasts." *Turkish Studies* 6, no. 2 (2005): 293–310.

Hansen, Thomas Blom, and Christophe Jaffrelot, eds. *The BJP and the Compulsions of Politics in India*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

Harris, Ian, ed. *Buddhism, Power and Political Order*. Abingdon: Routledge, 2007.

Haugbølle, Rikke Hostrup, and Francesco Cavatorta. "Beyond Ghannouchi. Islamism and Social Change in Tunisia." *Middle East Report* no. 262 (2012).

Hunter, Shireen T. *Reformist Voices of Islam: Mediating Islam and Modernity*. Armonk, NY: M. E. Sharpe, 2008.

Huntington, Samuel P. "Conservatism as an Ideology." *The American Political Science Review* 51, no. 2 (1957): 454–73.

Inglehart, Ronald. *The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles among Western Publics*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977.

———. "Values, Ideology and Cognitive Mobilization in New Social Movements." In *Challenging the Political Order: New Social and Political Movements in WesternDemocracies*, edited by Russell J. Dalton and Manfred Kuechler, 43–66. Oxford: Oxford University Press, 1990.

International Crisis Group. "Understanding Islamism," 2005. http://www.crisisgroup.org/en/regions/middle-east-north-africa/north-africa/037-understanding-islamism.aspx.

Irving, R. E. M. *The Christian Democratic Parties of Western Europe*. London: George Allen & Unwin, 1979.

Ishiyama, John, and Marijke Breuning. "What's in a Name? Ethnic Party Identity and Democratic Development in Post-Communist Politics." *Party Politics* 17, no.2 (2011): 223–41.

Jaffrelot, Christophe. "For a Theory of Nationalism." *Questions de recherche/Research in Question 10*, 2003. http://www.sciencespo.fr/ceri/sites/sciencespo.fr.ceri/files/qdr10.pdf.

———. "Refining the Moderation Thesis. Two Religious Parties and Indian Democracy: The Jana Sangh and the BJP between Hindutva Radicalism and Coalition Politics." *Democratization* 20, no. 5 (2013): 876–94.

———. *The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics: 1925 to the 1990s*. London: Hurst & Co., 1996.

Kaiser, Wolfram. *Christian Democracy and the Origins of European Union*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Kalyvas, Stathis N. "From Pulpit to Party: Party Formation and the Christian Democratic Phenomenon." *Comparative Politics* 30, no. 3 (1998): 293–312.

———. *The Rise of Christian Democracy in Europe*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996.

Kalyvas, Stathis N., and Kees van Kersbergen. "Christian Democracy." *Annual Review of Political Science* 13, no. 1 (2010): 183–209.

Katz, Richard S., and Peter Mair. "Changing Models of Party Organization and Party Democracy: The Emergence of the Cartel Party." *Party Politics* 1, no. 1 (1995):5–28.

Kentel, Ferhat. "L'expérience du Refah au gouvernement: un conservatisme entre démocratie et islamisme." *Les annales de l'autre islam* no. 6 (1999): 291–306.

Kepel, Gilles. *La revanche de Dieu: Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*. Paris: Editions du Seuil, 1991.

Kersbergen, Kees van. *Social Capitalism: A Study of Christian Democracy and the Welfare State*. London: Routledge, 2003.

Kirchheimer, Otto. "The Transformation of the Western European Party Systems." In *Political Parties and Political Development*, edited by Joseph La Palombara and Myron Weiner, 177–200. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1966.

Kitschelt, Herbert. "Movement Parties." In *Handbook of Party Politics*, edited by Richard S. Katz and William Crotty, 278–90. London: SAGE, 2006.

Koole, Ruud A. "The Vulnerability of the Modern Cadre Party in the Netherlands." In *How Parties Organize: Change and Adaptation in Party Organizations in Western Democracies*, edited by Richard S. Katz and Peter Mair, 278–303. London: SAGE, 1994.

Krouwel, André. "Party Models." In *Handbook of Party Politics*, edited by Richard S. Katz and William Crotty, 249–69. London: SAGE, 2006.

La Palombara, Joseph. *Interest Groups in Italian Politics*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1964.

Lehmann, David, and Batia B. Siebzehner. *Remaking Israeli Judaism: The Challenge of Shas*. New York: Oxford University Press, 2007.

Liebman, Charles S. "Religion and Democracy in Israel." In *Israeli Judaism*, edited by Shlomo Deshen, Charles S. Liebman, and Moshe Shokeid, 347–66. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1995.

Lipset, Seymour Martin, and Stein Rokkan. "Cleavage Structures, Party Systems and Voter Alignments: An Introduction." In *Party Systems and Voter Alignments: Cross-National Perspectives*, edited by Seymour Martin Lipset and Stein Rokkan, 1–64. New York: Free Press, 1967.

Lyon, Margot. "Christian-Democratic Parties and Politics." *Journal of Contemporary History* 2, no. 4 (1967): 69–87.

Mainwaring, Scott P., and Timothy R. Scully, eds. *Christian Democracy in Latin America: Electoral Competition and Regime Conflicts*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2003.

Maisel, L. Sandy, and Jeffrey M. Berry, eds. *The Oxford Handbook of American Political Parties and Interest Groups*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

Mergui, Raphaël, and Philippe Simonnot. *Israel's Ayatollahs: Meir Kahane and theFar Right in Israel*. London: Saqi Books, 1987.

Moussalli, Ahmad. *The Islamic Quest for Democracy, Pluralism, and Human Rights*. Gainesville: University Press of Florida, 2003.

Neumann, Sigmund. "Towards a Comparative Study of Political Parties." In *Modern Political Parties*, edited by Sigmund Neumann, 395–421. Chicago: Chicago University Press, 1956.

Newman, David. "Voting Patterns and the Religious Parties in Israel." *Contemporary Jewry* 10, no. 2 (1989): 65–80.

Norton, Augustus Richard. *Hezbollah: A Short History*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2009.

Nugent, Walter. *Progressivism: A Very Short Introduction*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2009.

Oldfield, Duane Murray. *The Right and the Righteous: The Christian Right Confronts the Republican Party*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1996.

O'Malley, Eoin, and Dawn Walsh. "Religion and Democratization in Northern Ireland: Is Religion Actually Ethnicity in Disguise?" *Democratization* 20, no. 5 (2013): 939–58.

Ozzano, Luca. "A Political Science Perspective on Religious Fundamentalism." *Totalitarian Movements and Political Religions* 10 (2009): 339–59.

———. *Fondamentalismo e democrazia. La destra religiosa alla conquista della sfera pubblica in India, Israele e Turchia.* Bologna: Il Mulino, 2009.

———. "The Many Faces of the Political God: A Typology of Religiously Oriented Parties." *Democratization* 20, no. 5 (2013): 807–30.

Panebianco, Angelo. *Modelli di partito. Organizzazione e potere nei partiti politici*. Bologna: Il Mulino, 1982.

Peled, Yoav. "Towards a Redefinition of Jewish Nationalism in Israel? The Enigma of Shas." *Ethnic and Racial Studies* 21, no. 4 (1998): 703–27.

Pushkar, P. "Do Religious Parties Undermine Democracy? India and Turkey in the 1990s." Paper presented at the annual meeting of the American Political Science Association, Chicago, September 2, 2004. http://citation.allacademic.com/meta/p_mla_apa_research_citation/0/5/9/6/5/pages59656/p59656-1.php.

Ravitzky, Aviezer. *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

Riesebrodt, Martin. *Pious Passion: The Emergence of Modern Fundamentalism in the United States and Iran*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1998.

Rosenblum, Nancy L. "Religious Parties, Religious Political Identity, and the Cold Shoulder of Liberal Democratic Thought." *Ethical Theory and Moral Practice* 6, no. 1 (2003): 23–53.

Roy, Olivier. *L'echec de l'islam politique*. Paris: Seuil, 1992.

Salih, M. A. Mohamed, ed. *Interpreting Islamic Political Parties*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2009.

Sandler, Shmuel. "The Religious Parties." In *Israel at the Polls, 1981*, edited by Howard R. Penniman and Daniel J. Elazar, 105–27. Bloomington: Indiana University Press, 1986.

Sartori, Giovanni. *Parties and Party Systems: A Framework for Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

Schumacher, Gijs, and Kees van Kersbergen. "Do Mainstream Parties Adapt to the Welfare Chauvinism of Populist Parties?" *Party Politics* 22, no. 3 (2016): 300–312.

Schwedler, Jillian. "A Paradox of Democracy? Islamist Participation in Elections." *Middle East Report* no. 209 (1998): 25–29+41.

———. *Faith in Moderation: Islamist Parties in Jordan and Yemen*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

Shankland, David. *Islam and Society in Turkey*. Huntingdon, UK: Eothen, 1999.

Sharma, Harish. *Communal Angle in Indian Politics*. Jaipur; New Delhi: Rawat Publications, 2000.

Sprinzak, Ehud. "Kach and Kahane: The Emergence of Jewish Quasi-Fascism." In *The Elections in Israel—1984*, edited by Asher Arian and Michal Shamir, 169–87. New Brunswick, NJ; Oxford: Transaction Books, 1986.

———. *The Ascendance of Israel's Radical Right*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1991.

Swatos, William H., and Kevin J. Christiano. "Introduction—Secularization Theory: The Course of a Concept." *Sociology of Religion* 60, no. 3 (1999): 209–28.

Tepe, Sultan. "A Pro-Islamic Party? Promises and Limits of Turkey's Justice and Development's Party." In *The Emergence of a New*

Turkey: Democracy and the AK Parti, edited by M. Hakan Yavuz, 107–35. Salt Lake City: University of Utah Press, 2006.

———. "Moderation of Religious Parties: Electoral Constraints, Ideological Commitments, and the Democratic Capacities of Religious Parties in Israel and Turkey." *Political Research Quarterly* (2012).

Tessler, Mark. "The Political Right in Israel: Its Origins, Growth, and Prospects." *Journal of Palestine Studies* 15, no. 2 (1986): 12–55.

Thomas, Clive S. *Political Parties and Interest Groups: Shaping Democratic Governance*. Boulder, CO: Lynne Rienner, 2001.

Torelli, Stefano, Fabio Merone, and Francesco Cavatorta. "Salafism in Tunisia: Challenges and Opportunities for Democratization." *Middle East Policy* 19, no. 4 (2012): 140–54.

Torri, Michelguglielmo. *Storia dell'India*. Roma; Bari: Laterza, 2000.

Ünsaldi, Levent. *Le militaire et la politique en Turquie*. Paris: L'Harmattan, 2005.

Van Hecke, Steven, and Emmanuel Gerard, eds. *Christian Democratic Parties in Europe since the End of the Cold War*. Leuven: Leuven University Press, 2004.

Vassallo, Francesca, and Clyde Wilcox. "Party as a Carrier of Ideas." In *Handbook of Party Politics*, edited by Richard S. Katz and William Crotty, 413–21. London: SAGE, 2006.

Ware, Alan. *Political Parties and Party Systems*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1995.

Warner, Carolyn M. *Confessions of an Interest Group: The Catholic Church and Political Parties in Europe*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000.

Weber, Max. *The Methodology of the Social Sciences*. Glencoe, IL: Free Press, 1949.

———. "Politics as a Vocation." In *The Vocation Lectures*, 32–94. Indianapolis, IN: Hackett, 2004.

Wegner, Eva. *Islamist Opposition in Authoritarian Regimes: The Party of Justice and Development in Morocco*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2011.

Wickham, Carrie Rosefsky. "The Path to Moderation: Strategy and Learning in the Formation of Egypt's Wasat Party." *Comparative Politics* 36, no. 2 (2004): 205.

Wilcox, Clyde, Carin Larson, and Carin Robinson. *Onward Christian Soldiers? The Religious Right in American Politics*. Boulder, CO: Westview Press, 2006.

Wolinetz, Steven B. "Beyond the Catch-All Party: Approaches to the Study of Parties and Party Organization in Contemporary Democracies." In *Political Parties. OldConcepts and New Challenges*, edited by Richard Gunther, José Ramòn Montero, and Juan J. Linz, 136–65. Oxford; New York: Oxford University Press, 2002.

Yavuz, M. Hakan. *Islamic Political Identity in Turkey*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2003.

———. *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

———, ed. *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK Parti*. Salt Lake City: University of Utah Press, 2006.

Zarcone, Thierry. *La Turquie moderne et l'islam*. Paris: Flammarion, 2004.

الفصل الرابع

الهند

بين علمانية الدولة والكراهية الطائفية

مقدمة

تُعرف الهند بكونها «الدولة القومية الأولى من حيث حدّة عدم التجانس في تركيبتها الاجتماعية، في العصر الحديث»[115]، وليس ذلك بسبب ما بها من تنوع عرقي ولغوي وديني واجتماعي كبير فحسب، بل لاعتبارات أخرى أيضًا.

> فتفرُّد الهند بهذا الوصف لا يعود إلى وجود هذه الصراعات (فقد تسبَّبت اختلافات اجتماعية مماثلة في وقوع الصراع بين الجماعات في معظم المجتمعات)، بل إلى تشكيلة من الاختلافات البارزة: فهناك طوائف ضمن الديانة، ولغة ضمن الطبقة، وطبقة ضمن الديانة، وطبقة في ثنايا اللغة، وطبقة في ثنايا الطائفة، وطائفة في ثنايا اللغة، وهلم جرًّا. ويكْمُن جوهر هذا اللغز -في ضوء كل هذه الانقسامات الرئيسة والتفرعات الناتجة عنها- في ضعف العلاقة القائمة بين هذه الانقسامات الاجتماعية وبين وجهة المساندة الحزبية[116].

وكما يقول راجيف بارغافا (Rajeev Bhargava)، فإن تفرُّد الهند على هذا النحو أوجب عليها وضع تصوُّر هندي غير مألوف للعلمانية، من أجل التمكُّن من السير على «خيط مشدود بين متطلبات الحرية الدينية، التي عادةً ما تقتضي

---

(115) Chhibber and Petrocik, "The Puzzle of Indian Politics," 191.

(116) Chhibber and Petrocik, 192.

عدم التدخل في شؤون الجماعات الدينية، وبين المطالبة بالمساواة والعدالة، التي تقتضي التدخل في عادات اجتماعية معتمدة دينيًا»[١١٧]. ولا يتّسم هذا النموذج الذي سمّاه بارغافا «العلمانية السياقية» (contextual secularism) بإقامة جدار فاصل بين السلطة السياسية والدينية، كما هو الحال في النماذج الغربية للعلمانية، بل يتّسم بكونه يقيم بينهما «مسافة مبدئية» (principled distance) تُوازن بين «دعاوى الأفراد والجماعات الدينية»، ولا تستبعد تدخل الدولة في الشؤون الدينية[١١٨].

وقد استُبعِدت الهند - لأمد طويل - من نطاق الدراسات الخاصة بالأحزاب السياسية والانقسامات الاجتماعية، لمظنّة عدم تكيُّف نظامها السياسي مع «أطروحة الانقسامات» التي صاغها ليبست وروكان. فقد اعتُبِرت هيمنة حزب «المؤتمر الوطني الهندي» (Indian National Congress) على السلطة لعقود طويلة (وهو الذي يشيع اعتباره حزبًا جامعًا، قادرًا على اختراق الفوارق الطبقية والطائفية والدينية والعرقية وتجاوزها) دليلًا على هذه الخصوصية للعلمانية الهندية. ويمكن تعريف الهند -وفقًا لما يراه راجني كوثري (Rajni Kothari)- بأنها دولة «نظام يقوم على هيمنة حزب واحد»؛ حيث لعب حزب «المؤتمر» دورَ «حزب الإجماع» (party of consensus)، وهو الدور الذي جاء نتيجة ما قام به هذا الحزب في عهد ما قبل الاستقلال، فسمح له بأن يتحوّل إلى «الحزب السياسي القومي المهيمن»، المتّسم بتعدُّدية الفصائل المنضوية ضمن عضويته، مما جعله حزبًا يتّسم بدرجة عالية من التمثيل والمرونة والقدرة على استدامة المنافسة الداخلية، وعلى استيعاب أية حركات متحدية له من الخارج[١١٩]. وعلى النقيض من ذلك، كان وضع أحزاب المعارضة؛ فإن أيًا منها «لم يستطع ترسيخ فوزه مرتَين على التوالي بصفته حزبًا

---

(117) Bhargava, "The Distinctiveness of Indian Secularism," 37.

(118) Bhargava, 21; Bhargava, "Political Secularism: Why It Is Needed and What Can Be Learnt from Its Indian Version?"

(119) Kothari, "The Congress 'System' in India," 1162–65.

معارضًا لحزب «المؤتمر» في ثماني انتخابات عامة[(١٢٠)]، وكان أقصى استطاعتها هو العمل كـ «أحزاب ضغط» لا تعمل بفاعلية إلَّا على مستوى الولايات وعلى المستوى المحلي[(١٢١)]. وبرهنت هذه الأطروحة صحتها -على ما يبدو- نتيجة أربعين عامًا من هيمنة حزب «المؤتمر»، دون أن يكون بمقدور أي حزب معارض أن يشكِّل تحديًا جادًّا له على المستوى الوطني؛ وقد حظيت هذه الأطروحة أيضًا بالقبول لدى العديد من العلماء والباحثين الغربيين[(١٢٢)].

وعلى الرغم من التنوع الديني في الهند، فإن هذا العامل لم يمثل استثناءً -على ما يبدو- في هذا السياق الجليّ للاعلاقية هذه الانقسامات (cleavages irrelevance)، كما يتضح من حقيقة ظلت قائمةً حتى سبعينيات القرن العشرين، تمثَّل في مساندة الأغلبية في الجماعات الدينية الهندية الأساسية كافةً لحزب «المؤتمر». بل كانت الطائفة الدينية الأشد حماسًا في تأييدها له هي الطائفة المسلمة، فقد صوَّت قرابة ثلاثة أرباع ناخبيها للحزب[(١٢٣)]. وعِلَّة ذلك هي عدم نشأة أي حزب إسلامي في الهند بعد تقسيمها على المستوى الوطني، مع نشأة أحزاب محلية من نمط «المعسكر»، في بعض الولايات، من قبيل «مؤتمر جامو وكشمير الوطني»، لعبت دورًا مهمًّا في تمثيل مصالح المسلمين في الماضي. وربما لعب الدورَ الأبرز في هذا الوضع تبنِّي الهند نظامًا انتخابيًّا يقوم على التعدُّدية والفوز للأكثر أصواتًا (first-past-the-post) (وهو نمط انتخابي يتضمَّن -كما يتضح من التجربة الأمريكية أيضًا- مخاطرَ كبيرةً بالنسبة إلى تمثيل الأقليات بأدنى من نسبتهم في السكان [لعدم حصولهم على العدد الكافي من الأصوات]). ومن هنا كان يجري التعبير عن أصوات الناخبين المسلمين -عادةً- عبر حزب «المؤتمر»، وكان النواب المسلمون في البرلمان يصلون إليه من خلال الحزب

(120) Chhibber and Petrocik, "The Puzzle of Indian Politics," 192.

(121) Kothari, "The Congress 'System' in India," 1162

(122) Weiner, *Party Building in a New Nation*; Diamond, Lipset, and Linz, "Building and Sustaining Democratic Governments in Developing Countries."

(123) Chhibber and Petrocik, "The Puzzle of Indian Politics," 197-98.

ذاته(١٢٤). وكما سيتبيّن لاحقًا، فقد شهد تمثيل المسلمين في البرلمان الهندي انحسارًا مستمرًا في العقود التالية، وهو ما لا يتماشى مع النمو الإجمالي في نسبة تعداد الطائفة المسلمة إلى تعداد سكان الهند.

أما فيما يتعلّق بالدين، فقد مثّلت العلمانية الرسمية للدولة مجرّد جزء من الصورة الهندية. فقد سبق أن ظهر العديد من الحركات الدينية الجديدة في القرن التاسع عشر في ظل الحكم البريطاني، وكان بعضها حداثيًا (modernist) (يرمي إلى تجديد المعتقدات والتقاليد الدينية)، وبعضها إحيائيًا (revivalist) (يرمي إلى تجديد الثقافة القومية، مقتفيًا الجذور «الحقيقية» للتقاليد الهندوسية)(١٢٥). وتُعزى هذه التطورات أيضًا إلى الحكم البريطاني ذاته، الذي لعب دورًا كبيرًا في نشر الطائفية في شبه القارة الهندية، باتباعه استراتيجية «فرِّق تَسُد» (*divide et impera*) التي انتهجها وأدخل بها على الثقافة الهندية عنصرًا قوميًا، كان غريبًا على شبه القارة الهندية (وأدخلوا هذا العنصر القومي على الإدارة العامة أيضًا، بأساليب من بينها -مثلًا- إنشاء دوائر انتخابية منفصلة للهندوس والمسلمين والسيخ)(١٢٦). وقد أسفرت هذه الاستراتيجية وتلك المقولة التي راجت في الغرب، الزاعمة أن الرجال الهندوس ضعفاء ومُخنَّثون، مقارنةً بالمجموعات الاجتماعية الأخرى، فيما يراه كريستوف جافريلوت (Christophe Jaffrelot)، أسفرت عن تولُّد مشاعر الإحساس بـ «وصمة عار ورغبة في المنافسة» في أوساط الهندوس، وهي مشاعر كان لها دورٌ حيويٌّ في ظهور حركة قومية هندوسية عدوانية في القرن العشرين(١٢٧).

---

(124) Ansari, *Political Representation of Muslims in India*; Heath, Verniers, and Kumar, "Do Muslim Voters Prefer Muslim Candidates?"

(125) Andersen and Damle, *The Brotherhood in Saffron*; Gold, "Organized Hinduisms: From Vedic Truth to Hindu Nation."

(126) Shani, "Midnight's Children: Religion and Nationalism in South Asia"; Torri, *Storia dell'India*.

(127) Jaffrelot, *The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics*.

ومع مطلع القرن العشرين، تبلورت حركات الإصلاح في جماعات قومية دينية، مع نشأة جمعية «هندو مهاسبها» (Hindu Mahasabha) (الجمعية الهندوسية الكبرى) و«الرابطة الإسلامية» (Muslim League). وعلاوة على ذلك، فإن حزب «المؤتمر» ذاته قد تأثر بالهندوسية إلى حدٍّ ما، على الرغم من كونه حزبًا علمانيًّا من الوجهة الرسمية، لا سيما من خلال دور المهاتما غاندي (Mahatma Gandhi)، الذي كان متدينًا للغاية شخصيًّا، بالإضافة إلى الفصيل القومي الديني الأكثر تطرفًا الذي كان على رأسه بال غانغادار تيلاك (Bal Gangadhar Tilak)[١٢٨].

وشهدت عشرينيات القرن العشرين -على وجه الخصوص- إضفاء الطابع النظامي الممنهج على العقيدة القومية الهندوسية، بنشر كتاب «هندوتفا: من هو الهندوسي؟» (*Hindutva: Who Is a Hindu?*)، من تأليف فيناياك دامودار سافاركار (Vinayak Damodar Savarkar)، وما تلا ذلك بعد عامين من إنشاء «منظمة التطوع الوطنية» (Rashtriya Swayamsevak Sangh)، التي أُنشئت بهدف الدفاع المزعوم عن الثقافة الهندوسية والهوية الهندوسية أمام كلٍّ من الإمبراطورية البريطانية والأقليات الدينية الهندية، بينما اعتبرت الأديان التي نشأت في الهند -مثل البوذية والجاينية (Jainism)- جزءًا من التراث الهندوسي، وتسامحت معها انطلاقًا من ذلك. وقد عُرفت هذه المنظمة بالزي الكاكي لأعضائها (*swayamsevak*) مع تنظيمهم في شُعَب (*shakha*) يتراوح عدد كلٍّ منها ما بين خمسين عضوًا إلى مئة عضو، يؤدون شعائر دينية ويخضعون لتدريب شبه عسكري يوميًّا[١٢٩]. وجمعت الحركة بين كونها حركة قومية متشدِّدة، إلى حد التعاطف مع النازيين في السنوات الأولى من عمرها[١٣٠]، وبين كونها حركة دينية صراحةً. وعلى الرغم من رفض هذه المنظمة رسميًّا للنظام الطبقي الهندي

---

(128) Jaffrelot.

(129) Madan, *Modern Myths, Locked Minds*; Ghosh, *BJP and the Evolution of Hindu Nationalism*.

(130) Casolari, "Hindutva's Foreign Tie-up in the 1930s"; Jaffrelot, *The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics*.

(caste system)، فإن معظم أعضائها كانوا في البداية من طائفة البراهما (Brahma)، المنتمين إلى الطبقات العليا، مما أدى إلى بطء نمو المنظمة، خاصةً خارج نطاق ولايات ما يُسمّى «الحزام الهندي» (Hindi belt) (الذي يشمل معظم مناطق شمال شبه القارة الهندية)[١٣١].

ولم تشهد عضوية «منظمة التطوع الوطنية» نموًا كبيرًا إلّا بعد تحقيق الهند الاستقلال وصدمة تقسيمها. ويرجع الفضل في ذلك أيضًا إلى إنشاء منظماتٍ تابعة لها تستهدف فئاتٍ معيّنة من الأعضاء (المرأة والشباب والعمّال والزعماء الدينيين، وغيرهم). وشهد عام ١٩٥١م نشأة حزب «بهاراتيا جانا سانغ» (Bharatiya Jana Sangh، رابطة الشعب الهندي)، بوصفه أولَ حزب سياسيّ تابع لهذه الحركة. وقد كان ما أحرزه هذا الحزب من نجاحٍ في سنواته الأولى متواضعًا (فلم يحصل إلّا على ثلاثة مقاعد في البرلمان في انتخابات ١٩٥٢م، وأربعة مقاعد في انتخابات ١٩٥٧م، وأربعة عشر مقعدًا في انتخابات ١٩٦٢م). وركّزَ غالبًا –في البداية– على السياسة الخارجية (حيث طالَب بموقف أشدّ صرامةً تجاه باكستان، واستعادة آخر الجيوب الاستعمارية في الهند)، وعارضَ الاعتراف بحقوق خاصّة للأقلية المسلمة، لا سيما في ولاية «جامو وكشمير» الحدودية. وطالَب هذا الحزب وهذه الحركة أيضًا باسترداد مساجد بزعم أنها بُنِيت في موضع معابد هندوسية كانت قائمةً من قبل (مثل مسجد بابري Babri Masjid بمدينة أيوديا Ayodhya)، وحَظْر التبشير المسيحي والإسلامي، وحَظْر ذبح البقر. وقام هذا الحزب وهذه الحركة بأنشطة للرعاية الاجتماعية لصالح الطبقات الدنيا من الهندوس[١٣٢].

ولم تُتح فرصة جديدة للحزب للنمو إلّا في منتصف سبعينيات القرن العشرين، إبان فرض إنديرا غاندي (Indira Gandhi) –رئيسة الوزراء الهندية آنذاك– حالةَ

(131) Andersen and Damle, *The Brotherhood in Saffron.*

(132) Andersen and Damle; Jaffrelot, *The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics*; Van der Veer, "Hindu Nationalism and the Discourse of Modernity: The Vishva Hindu Parishad."

الطواري[١٣٣]، نتيجة تشكُّل تحالف معارض واسع النطاق لحزب «المؤتمر»، شارك فيه هذا الحزب. وقد حمل هذا التحالف المعارض اسم «حزب جاناتا» (حزب الشعب). وفاز هذا التحالف -على نحو غير متوقَّع- في انتخابات ١٩٧٧م، وتولى اثنان من قادة حزب «بهاراتيا جانا سانغ» (وهما أتال بِهاري فاجبايي Atal Bihari Vajpayee، ولال كريشنا أدفاني Lal Krishna Advani) حقيبتي الخارجية والإعلام في الحكومة. ومع أن هذا التحالف غير المتجانس لم يعمّر طويلًا، فقد مثَّل انتصاره هذا بداية نهاية مركزية حزب «المؤتمر» في سياق نظام حزب سائد، وهو الوضع الذي دام ثلاثة عقود[١٣٤].

وفي غضون ذلك، وبسبب الدور السياسي الجديد للقوميين المتدينين، شهدت «منظمة التطوع الوطنية» نموًّا متواصلًا، ووصلت شُعَب العضوية فيها مع نهاية هذا العقد إلى ١٧ ألف شعبة، يعظم فيها -وفق مصادر حكومية- مليون عضو في أنحاء البلاد[١٣٥]. وكان النفوذ المتنامي لهذه الحركة و«العضوية المزدوجة» لوزيريها [فيها وفي مجلس الوزراء] من بين الأسباب الأساسية لأفول «حزب جاناتا»، وعودة حزب «المؤتمر» إلى السلطة (الذي كان أيضًا نتيجة أزمة اقتصادية حادة). فقد قرّر أعضاء الحركة في الحزب الانسحاب من التحالف، وأنشؤوا حزبًا جديدًا باسم «بهاراتيا جاناتا» (Bharatiya Janata Party، حزب الشعب القومي)[١٣٦] عام ١٩٨٠م، الذي يمكن تصنيفه -وَفْق النموذج المُبيَّن في الفصل الثالث من هذا الكتاب- ضمن النمط «القومي» من الأحزاب الدينية التوجُّه، شأنه شأن سلفه حزب «بهاراتيا جانا سانغ».

---

(133) Jaffrelot, *The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics*, 272.

(134) Kothari, "The Congress 'System' in India"; Jaffrelot, *The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics*.

(135) Jayaprasad, *RSS and Hindu Nationalism*, 68-70; Jaffrelot, *The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics*, 326; Jaffrelot, "Introduction," 4.

(136) Andersen and Damle, *The Brotherhood in Saffron*; Jaffrelot, *The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics*.

ومع أن هيمنة حزب «المؤتمر» قد دامت -إلى حد كبير- على مدى قرابة عشرين سنة أخرى، فإن هذه التطورات أوضحت إمكانية قيام تحالف قادر على إلحاق الهزيمة بهذا الحزب من جهة، وأسهمت -من جهة أخرى- في إضفاء المشروعية على القضايا القومية الدينية الهندوسية بين جمهور أوسع، مما مهّد الطريق أمام «حزب بهاراتيا جاناتا» للفوز الانتخابي في العقود التالية. وتطور النظام السياسي الهندي باستمرار باتجاه نماذج جديدة أيضًا، كما سيتضح في الفقرات التالية.

أفول نظام حزب «المؤتمر»

شهدت ثمانينيات القرن العشرين آخر إنجازات نظام حزب «المؤتمر». فقد حصل على أغلبية كبيرة في انتخابات عامَي ١٩٨٠ و١٩٨٤م. إلَّا أن تلك الحقبة شهدت -أيضًا- بروزَ «الهندوسية السياسية» (political Hinduism) على المستوى الوطني، ودفع المناخ السياسي والاجتماعي نحو التطرف، وظهورَ خلافات حادَّة حول بعض القضايا المرتبطة بالهوية، وزيادةً هائلةً في الصدامات بين أتباع الديانات المختلفة.

ومن بين أسباب هذا التطور -أيضًا- تغيُّر في توجُّه حزب «المؤتمر» مع ابتعاد زعيمته إنديرا غاندي -باطراد- عن برنامجها الذي كان يغلب عليه الطابع العلماني في السابق، واتجاهها صوب مواقف مدفوعة بالهوية. فقد أضافت زعيمة الحزب -بعد إحرازها فوزًا انتخابيًّا عام ١٩٨٠م (بالحصول على ٤٩,١٪ من الأصوات و٣٥٣ مقاعد بالبرلمان من أصل ٥١٤ مقعدًا)- نغمةً دينيةً إلى خطابها السياسي، وشرعت في إبراز التزامها الديني بزيارة المعابد الهندوسية. وتبنَّت أيضًا لغةً أشدَّ غموضًا في تعليقها على الصدامات الدينية، التي كانت تدينها إدانةً شديدةً قبل ذلك[137].

---

(137) Appaiah, Hindutva, Ideology, and Politics; Gill, The Dynasty.

وعلى النقيض من ذلك، حاول «حزب بهاراتيا جاناتا» غالبًا –في سنواته الأولى– إظهار نفسه بصورة المعتدل على نحوٍ يتناقض تناقضًا شديدًا مع المواقف الأكثر تطرفًا التي تتخذها «منظمة التطوع الوطنية» والمنظمات التابعة لها. وقد حاول الحزب بطرقٍ كثيرةٍ أن ينقل صورةً لنفسه تجعله بمثل خلَفًا للتحالف العريض لـ«حزب جاناتا»؛ وذلك بتبنّيه البرنامج الذي خاض به هذا التحالف انتخابات ١٩٧٧م، واعتباره برنامجه الانتخابي لعام ١٩٨٠م، وبضمّه أعضاء هذا الحزب المنحل غير المنتمين إلى «منظمة التطوع الوطنية» ضمن قادته، وتبنّيه ميثاقًا حزبيًا يعلن فيه أن عضويته مفتوحة للمواطنين الهنود كافّة، بصرف النظر عن طبقتهم أو عقيدتهم أو دينهم. ونصّت هذه الوثيقة على أن مواقف الحزب ترتكز على خمسة مبادئ أساسية: القومية، والتكامل الوطني (national integration)، والديمقراطية، والعلمانية الإيجابية (positive secularism)، والاشتراكية الغاندية (Gandhian socialism)، والسياسة القيمية (value-based politics)[١٣٨].

وكما سبق القول، فإن صورة اعتدال الحزب هذه –التي ثبت في نهاية المطاف أنها كانت تكتيكية، وليست نابعةً من استراتيجية حقيقية لإعادة توجيه قيمه[١٣٩]– قابلتها حركة مضادة مُوازِنة لها، تمثّلت في تعبئة مكثّفة لـ«منظمة التطوع الوطنية»، وشبكة المنظمات الدائرة في فلكها (المعروفة باسم «سانغ باريفار» Sangh Parivar) التي واصلت نموها في هذه السنوات، وشرعت في عملية تعبئة مكثفة حول قضايا مرتبطة بالدين. وتصاعد في هذا السياق الدورُ النشط الذي لعبه «المجلس الهندوسي العالمي» (Vishva Hindu Parishad)، الذي أنشئ عام ١٩٦٤م، بهدف إشراك رجال الدين الهندوس في «منظمة التطوع الوطنية»، بغيةَ إضفاء مزيدٍ من المشروعية على مواقف الحزب[١٤٠]. وانخرط «المجلس

(138) Jayaprasad, *RSS and Hindu Nationalism*; Mirchandani, *Assembly Elections, 1980.*

(139) Jaffrelot, *The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics*; Jaffrelot, "Refining the Moderation Thesis. Two Religious Parties and Indian Democracy."

(140) Van der Veer, "Hindu Nationalism and the Discourse of Modernity: The Vishva Hindu Parishad"; Katju, *Vishva Hindu Parishad and Indian Politics.*

الهندوسي العالمي» -إلى حد كبير- في الجدالات الدائرة حول ذبح البقر، وفي مسألة دخول عشرات من المنبوذين ومن هندوس الطبقة الدنيا في الإسلام (وهو الجدل الذي صار أحد موضوعات نشرات الأخبار على المستوى الوطني في عام ١٩٨١م، مع تحوُّل ما يزيد على ألف من سكان قرية «ميناكشيبورام» Meenakshipuram بولاية «تاميل نادو» Tamil Nadu إلى الإسلام، جملةً واحدةً). ونظرت الحركة القومية الهندوسية إلى هذا التحوُّل من الهندوسية إلى الإسلام على أنه «تهديد»، بل «مؤامرة» ترمي إلى تدمير الهوية الهندوسية للهند، وردَّت عليها بحملة لإعادة مَنْ دخلوا في الإسلام إلى الهندوسية[١٤١].

إلَّا أن مسجد بابري صار هو الموضوع الرئيس الذي انصبَّ عليه الخلاف في ثمانينيات القرن العشرين. فقد زعم الهندوس أن هذا المسجد -الكائن بالقرب من مدينة أيوديا- قد بُني على أساسات معبد هندوسي كان موجودًا قبله، في موقع يُعَدُّ في العقيدة الهندوسية مسقط رأس الإله «رام» (Ram). وأحيا المتطرفون الهندوس هذه القضية، بحملةٍ شرع «المجلس الهندوسي العالمي» في تنظيمها في عام ١٩٨٣م، بعد أن ظلت خامدةً على مدى عقود في ظل الحكم العلماني الذي انتهجه حزب «المؤتمر»، وقام المتطرفون الهندوس بعملية تعبئة مكثفة للمطالبة بـ «تحرير» الموقع وتشييد معبد هندوسي فيه[١٤٢].

وراجت فكرة وجود طائفة هندوسية «تحت الحصار» نتيجة نشأة حركة سيخية في البنجاب (Punjab) بزعامة الداعية جارنايل سينغ بيندرانوالي (Jarnail Singh Bhindranwale)، ترمي إلى إنشاء «خالستان» (Khalistan) مستقلة (أي «أرض الأطهار» السيخية). وما لبثت هذه الحركة -التي حظيت في البداية بتأييد إنديرا غاندي، في سياق استراتيجية «فَرِّق تَسُدْ»- أن انخرطت في حرب عصابات وأنشطة

---

(141) *Andersen and Damle, The Brotherhood in Saffron*, 134; Katju, *Vishva Hindu Parishad and Indian Politics*, 33.

(142) *Jaffrelot, The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics*; Katju, *Vishva Hindu Parishad and Indian Politics*; Andersen and Damle, *The Brotherhood in Saffron*.

إرهابية، وانتهى أمرها بسحق قوات الأمن الهندية لها في عملية دامية شُنَّت على معبد «أمريستار» (Amritsar)، أحد الأماكن السيخية المقدَّسة، وحملت اسم «النجم الأزرق». ونَظَر كثيرٌ من السيخ لهذه العملية على أنها عملية إبادة جماعية، وكان من بين هؤلاء السيخ اثنان من حراس إنديرا غاندي الشخصيين، قاما باغتيالها بعد أشهر معدودات من العملية. وأسفر الانتقام الشديد من الطائفة السيخية الذي تلا هذا الحدث عن آلاف الضحايا في شتّى أرجاء الهند، ومثَّل منعطفًا في أفول العلمانية الهندية ونمو الكراهية الطائفية(١٤٣).

وفي غضون ذلك، أسفر الخَلَل الواقع بين مواقف الحركة القومية الهندوسية وبين الاعتدال الذي يُصوِّر به «حزب بهاراتيا جاناتا» نفسه في خطابه الرسمي عن هزيمته في انتخابات ١٩٨٤م (إذ لم يحصل إلا على مقعدين اثنين فقط في البرلمان)، حين قرّر بعض الناشطين في قاعدته الشعبية التصويت لحزب «المؤتمر» في دوائر انتخابية كان من الممكن أن يفوز فيها سياسي شيوعي أو انفصالي(١٤٤). ونتيجةً لهذه الهزيمة، انتخب الحزب أدفاني رئيسًا جديدًا له. وقرّر هذا الرئيس المتشدِّد إجراءَ تغييرٍ حادٍّ في مسار الحزب، وبدء مرحلة سياسية جديدة تتَّسم بسياسة دافعها هو «الهوية الهندوسية»(١٤٥). ومن ثَمَّ توقف الحزب عن أية إشارة إلى «الاشتراكية الغاندية» و«العلمانية»، وتبنّى موقفًا قوميًّا هندوسيًّا معاديًا على نحو صريح للمسلمين، بل وللمسيحيين وللأقليات الأخرى أيضًا. وبهذا جرى تعزيز وتحسين التنسيق بين الحزب ومنظمات «سانغ باريفار» الأخرى، مع ترويج «حزب بهاراتيا جاناتا» في هذا الوقت لقضايا باعثها الأساسي هو الهوية، من قبيل النزاع حول مسجد بابري ومسألة ذبح البقر. وبالإضافة إلى ذلك، تعزَّز دور رجال الدين داخل الحزب، بفضل جهود «المجلس الهندوسي العالمي» أيضًا، مع تزايد عدد رجال الدين الهندوس بين نوّابه في البرلمان. وعلى الرغم من التوجُّه التقليدي

(143) Shani, *Sikh Nationalism and Identity in a Global Age*.

(144) Jaffrelot, *The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics*, 328.

(145) Appaiah, *Hinduism, Ideology, and Politics*.

والأبوي -غالبًا- لـ «حزب بهاراتيا جاناتا» فيما يتعلق بالعلاقات بين الجنسين، فقد شهد دور المرأة في هذه الحركة تحسُّنًا أيضًا، وكذا دور الشباب، مع إنشاء منظمات جديدة تُسمَّى «باجرانغ دال» (Bajrang Dal) (للبنين) و«دورغا فاهيني» (Durga Vahini) (للبنات)، لعبت دورًا نشطًا للغاية -خلال السنوات التالية- في مسيرات الحركة الهندوسية ومؤتمراتها، وكان لها دورٌ أيضًا -بوتيرة متصاعدة- في الصدامات بين أتباع الأديان المختلفة[١٤٦].

وفاز حزب «المؤتمر» بأغلبية ساحقة في الانتخابات التي أُجريت عقب اغتيال إنديرا غاندي، وكان قد خلَفها في رئاسة الحزب ابنها راجيف (Rajiv)، الذي كان سياسيًّا قليل الخبرة نسبيًّا، قدَّم نفسه بصورة جديدة، استدعت تلقيبه بـ «السيد النظيف» (Mr. Clean)، الذي يشجِّع ابتكارات من قبيل خلق دور جديد للهند في تطوير تكنولوجيا المعلومات. وعلى الرغم من تصويره لنفسه ولحزبه -في البداية- على أنهما حصن منيع مضاد للتطرف العنيف وللنزعات الانفصالية التي تهدِّد وحدة أراضي الهند وسلامتها، فقد سار باطرادٍ على نهج أمِّه في استغلال الهندوسية لأغراض انتخابية. فقد أذِن -على سبيل المثال- للهندوس عام ١٩٨٦م بممارسة شعائرهم الهندوسية في موقع مسجد بابري. وأصبح هذا التوجُّه أكثر بروزًا بعد هزيمة حزب «المؤتمر» في انتخابات ١٩٨٩م، والتحقيقات في تورطٍ مزعومٍ لزعيمه راجيف غاندي في فضائح فساد. وسعيًا منه لتحسين صورته، زاد من المسحَة الدينية في خطابه، بل بلغ في توظيفه لرموز الهندوسية حدَّ استئجار حملته الانتخابية الممثلَ الذي لعب دورَ الإله «رام» في مسلسل «رامايانا» (*Ramayana*) التلفزيوني الشعبي الشهير[١٤٧].

وبشَّر ذلك لمنظمات «سانغ باريفار» تأجيج الكراهية الطائفية، مع تصميم وإصرار على إثارة قضية مسجد بابري، بوجه خاص. ونظَّم القوميون الدينيون

(146) Ghosh, *BJP and the Evolution of Hindu Nationalism*; Appaiah, *Hindutva, Ideology, and Politics*; Jaffrelot, *The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics*.

(147) Katju, *Vishva Hindu Parishad and Indian Politics*; Ghosh, *BJP and the Evolution of Hindu Nationalism*; Jaffrelot, *The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics*.

مسيراتٍ ومؤتمراتٍ شعبية واسعة، تحت اسم «رام شيلا بوجان» (*Ram shila pujan*) بهدف نقل مواد بناء لتشييد معبد هندوسيٍّ مكان المسجد. وأسفرت هذه الأحداث عن صداماتٍ طائفية راح ضحيتها مئات الأرواح بين أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات من القرن العشرين[148].

نهاية هيمنة حزب «المؤتمر»

مثّلت الفضائح المتعلّقة براجيف غاندي والهزيمة التي مُني بها حزب «المؤتمر» في انتخابات ١٩٨٩م نهايةَ هيمنة حزب «المؤتمر»، الذي لم يعُد قادرًا في العقود التالية على تشكيل حكومة دون دعم من ائتلاف حزبي. ومع تراجُع حزب «المؤتمر»، وصعود «حزب بهاراتيا جاناتا»، وانتشار الأحزاب الإقليمية، تطوّر النظام السياسي الهندي من نظام «الحزب المهيمن» (dominant party system) إلى نظام «شبه ثنائي القطب» (quasi-bipolar system)، مع ريادة كلٍّ من حزب «المؤتمر» و«حزب بهاراتيا جاناتا»، لائتلافَين حزبيَّين واسعَين متنافسَين. وكما ألمحنا في مقدمة هذا الفصل، فقد بدا هذا الوضع على المستوى الوطني كأنه يؤكّد -ظاهريًا- على أن الهند حالة استثنائية فيما يتعلّق بتأثير الانقسامات في أصوات الناخبين. إلّا أن النظر إلى الصورة على مستوى الولايات يبيّن أنها على العكس تمامًا من هذا، مع تحوّل أنظمة الأحزاب المحلية إلى «نُظُم حزبيّين أو نُظُم ثنائية القطب، وأقل تفتّتًا -من ثَمّ- في المزيد والمزيد من الولايات»[149]. وفي ظل هذا الوضع، أصبح مفتاح الفوز في الانتخابات وإمكانية تشكيل حكومات ائتلافية قادرة على البقاء هو قدرة الأحزاب الرئيسة على تعبئة شبكاتٍ واسعةٍ من الائتلافات تضمُّ أنواعًا مختلفة من الممثلين (اجتماعيًا وأيديولوجيًا) في ولايات مختلفة.

وحتى عام ١٩٨٩م، على سبيل المثال، كان حزب «المؤتمر» لا يزال يتمتّع بشعبية واسعة في البلاد، وكانت المعارضة غير متجانسة إلى حدٍّ بعيد. ومع ذلك،

(148) Jaffrelot, *The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics*.

(149) Sridharan, "Why Are Multi-Party Minority Governments Viable in India?"

خسر حزب راجيف غاندي الانتخابات بفضل التنسيق الصارم بين الأحزاب الرئيسة في المعارضة (ومنها «حزب بهاراتيا جاناتا» و«الحزب الشيوعي الهندي - الماركسي» (Communist Party of India—Marxist)، والعديد من القوى السياسية الأخرى).

ومع ذلك، فإن مجلس الوزراء الذي تشكَّل بعد هذه الانتخابات (برئاسة ف. ب. سينغ (V. P. Singh)، السياسي الذي كشف فضائح راجيف غاندي، وخرج على إثر ذلك من حزب «المؤتمر») قد اتَّسم بفراغ في آلية اتخاذ القرار وشللٍ مؤسسيٍ، نتيجة شدَّة تباين التوجهات لدى أعضاء المجلس الوزاري. وكان فوز «حزب بهاراتيا جاناتا» جليًا على وجه خاص؛ إذ فاز بثمانية وثمانين مقعدًا في البرلمان (حصل على معظمها أعضاء من «منظمة التطوع الوطنية»، وفي أحياء شهدت صدامات بين الطوائف الدينية خلال الحملة الانتخابية)[150]. ولم يعُد دور «المنظمة» و«المجلس الهندوسي العالمي» يقتصر على مؤازرة «حزب بهاراتيا جاناتا»، بل أصبح دورهما -فيما بعد- سياسيًّا نشطًا في التسوق بين الحزب والمنظمات التابعة له، إلى حدٍّ جعل جافريلوت يصفه بأنه دور «تكافلي» (symbiosis)[151]. وبرزت في هذه الحالة بوضوحٍ سمةٌ من سمات النمط «القومي» من الأحزاب الدينية التوجُّه، بنيتها المزدوجة، المكوَّنة من قاعدة حزب «تقليدي» منظمة في شُعَب، من جهة، ومن ميليشيات وجماعات دينية مساندة للحزب، من جهة أخرى[152]. ودخل «حزب بهاراتيا جاناتا» أيضًا في تحالفٍ مع حزبٍ هندوسيٍّ متطرفٍ آخر، مقرّه في ولاية ماهاراشترا (Maharashtra)، يُدعَى حزب «شيف سينا» (Shiv Sena، جيش شيفا)، وهو حزب له ميول نازية صريحة، ويتبع تكتيكات عنفٍ عادة، وقد استطاع الوصول إلى السلطة في مدينة مومباي

(150) Banerjee, *In the Belly of the Beast.*

(151) Jaffrelot, *The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics*, 383.

(152) Duverger, *Political Parties*; Ozzano, "The Many Faces of the Political God."

Mumbai (التي كانت تُسمّى بومباي Bombay آنذاك) منذ عام ١٩٨٥م، بفضل أنشطة الرفاه الاجتماعي التي قام بها لصالح الفقراء الهندوس[١٥٣].

وفي نهاية المطاف، تبيّن أن هذا النشاط الاستباقي لـ «حزب بهاراتيا جاناتا» حول قضية أيوديا كان سبب سقوط حكومة سينغ. فقد قُبض على أدفاني، زعيم الحزب، وهو يقود في ولاية بهار (Bihar) حملة تعبئة في أرجاء الهند لصالح هذه القضية. ونتيجةً لذلك، سحب الحزب تأييده للحكومة، وانخرط أنصاره في صداماتٍ عنيفةٍ ضد قوات الأمن، مما أسفر عن عشرات الضحايا. وعوضًا عن أن تثبط هذه الظروف الحركة الهندوسية عن مواصلة هذه الأنشطة، فإنها ردّت عليها بتنظيم فعاليات جماهيرية جديدة لتكريم «الشهداء»، الأمر الذي أدّى بدوره إلى موجاتٍ أخرى من الصدامات العنيفة في أنحاء مختلفة من البلاد[١٥٤].

وكان هذا العنف أيضًا عاملًا حاسمًا في انتخابات ١٩٩١م، التي وصفها توماس بلوم هانسن (Thomas Blom Hansen) بأنها الأعنف والأكثر وحشيةً في تاريخ الهند في عهد ما بعد استقلالها[١٥٥]. ففي ٢١ مايو ١٩٩١م، بعد يوم واحد من الجولة الأولى من الانتخابات، اغتال انتحاريون تاميل راجيف غاندي نفسه، انتقامًا من تدخل الهند في الحرب الأهلية السريلانكية[١٥٦]، وهو الحدث الذي مثّل صدمةً عميقةً للهند، وولّد مشاعر محبّذة -على ما يبدو- لفوز حزب «المؤتمر»، الذي حصل على ٣٥٪ من أصوات الناخبين، كفلت له ٢٤٤ مقعدًا في البرلمان (وإن كان «حزب بهاراتيا جاناتا» أيضًا استطاع مضاعفة عدد الأصوات التي حصل عليها، حيث حصد ٢٠٪ من أصوات الناخبين و١٢٠ مقعدًا بالبرلمان). وبعدما فقَدَ حزب «المؤتمر» قائده، عرض -في البداية- على سونيا مايَنو غاندي

---

(153) Eckhart, "Shivshahi in the Mohalla: How Shiv Sena Entrenched Itself in Bombay."

(154) Sharma, *Communal Angle in Indian Politics*; Jaffrelot, *The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics*.

(155) Hansen, *The Saffron Wave*, 166.

(156) Mehta, *Rajiv Gandhi and Rama's Kingdom*.

(Sonia Maino Gandhi) -أرملة راجيف غاندي الإيطالية المولد- تولّي رئاسة الحزب، ولكنها رفضت، فآلت رئاسة الحزب إلى ناراسيما راو (Narasimha Rao)، البالغ من العمر سبعين عامًا. وهذا الزعيم الجديد أحد كوادر الحزب، وشارك في حركة الاستقلال، وتولّى حقيبة وزارية في وزارتي كلٍّ من أنديرا غاندي وابنها راجيف غاندي. وأصبح راو أيضًا رئيس الوزراء الجديد. ولكن ثبت -في نهاية المطاف- عدم فاعلية قيادته في ترويض الكراهية الطائفية. وكان ذلك أيضًا نتيجة طبيعية لتزايد ضعف حزب «المؤتمر»، الذي بات ينقصه حينئذ أمران: الأغلبية في البرلمان (مما دفع راو إلى ترؤس حكومة أقلية، مدشنًا بذلك مرحلة جديدة تمامًا في السياسة الهندية)، والقدرة على تمثيل البنية الاجتماعية الهندية المعقّدة وتحقيق الترابط بين مكوناتها[157].

ولا غرابة في ضوء هذه المعطيات أنْ شهدت سنوات حكومة راو خلافات متفاقمة وزيادة سريعة في العنف الطائفي والديني. وتمثّل الموضوع الرئيس للخلاف فيما يُسمَّى جدل ماندال-ماندير (Mandal-mandir debate)؛ ويشير هذا الاسم إلى «لجنة ماندال» التي أصدرت توصيةً -تبنّتها حكومة سينغ- بحجز ٢٧٪ من الوظائف الحكومية للطبقات المتخلّفة الأخرى (Other Backward Classes)، المسمّاة بـ«المنبوذين»، بينما تشير مفردة «ماندير» (التي تعني المعبد) إلى الجدل حول بناء معبد هندوسيّ في ذلك الموقع بمدينة أيوديا. وفي حين انتقدت بعض قوى المعارضة قبل انتخابات ١٩٩١م، ومنها حزب «المؤتمر»، القرارَ الخاص بمسألة مندال، قرّر «حزب بهاراتيا جاناتا» عدمَ اتخاذ موقف، وذلك أيضًا في سياق محاولته إيجاد قواعد انتخابية جديدة له في أوساط الطبقات الدنيا؛ ونقل التركيز إلى الجدل حول قضية مسجد بابري. وقد ساعد هذا الوضع «منظمة التطوع الوطنية» في تحقيق مزيد من التعزيز لعملية التعبئة لهذه القضية بعد الانتخابات، وهي التعبئة التي مثّلت بالفعل السمةَ الرئيسةَ للمراحل الأخيرة

(157) Sridharan, "Why Are Multi-Party Minority Governments Viable in India?"; Torri, *Storia dell'India*.

من حكومة سينغ. فقد تضمَّن البرنامج الانتخابي لـ «حزب بهاراتيا جاناتا» تشييد هذا المعبد (وهو ما يعني نقل المسجد المبني هناك)، وهي مسألة كان قد وافق عليها راجيف غاندي، الذي تصاعدت النبرة الدينية في خطابه في السنوات الأخيرة من حياته[158]. وانخرط قادة «حزب بهاراتيا جاناتا» -وبالأخص أدفاني- بحماس في عملية التعبئة لقضية أيوديا، التي بلغت ذروتها المأساوية في ديسمبر ١٩٩٢م، حين نظَّم حشد ضخم من غوغاء نشطاء «منظمة التطوع الوطنية» -بتسهيلات من إدارة الولاية التي يهيمن عليها «حزب بهاراتيا جاناتا»- مسيرةً نحو المدينة، وهدموا المسجد. وقد أسفر هذا الحدث خلال الأسابيع التالية عن رد فعل شديد في أوساط المسلمين الهنود، وصدامات بينهم وبين المتشدِّدين الهندوس وقوات الأمن تمخَّضت عمَّا يزيد عن ألف ضحية. ومع ذلك، لم تتبنَّ الحكومة موقفًا حازمًا، واكتفت بـ «حملة قمع محدودة»، وأفرجت بسرعة بالغة عمَّن قُبِض عليهم من قادة أولئك الغوغاء، وأعلنت نيتها بناء مسجد جديد ومعبد هندوسي في الموقع[159].

ومع ذلك، حاول «حزب بهاراتيا جاناتا» -بل و«منظمة التطوع الوطنية» جزئيًا- في السنوات التالية لجمَ أعضاء قاعدتهما الجماهيرية وإعادة السيطرة عليها، بتبني مواقف أكثر ضبطًا للنَّفس، وإجراءات أكثر صرامةً في ضبط المنظمات التابعة لهما التي كانت أكثر انخراطًا في تلك المسيرات، مثل منظمة «باجرانغ دال»[160]. وانتهج «حزب بهاراتيا جاناتا» -على وجه الخصوص- مجددًا استراتيجية سياسية أكثر انضباطًا، بهدف التأهل لخلافة حزب «المؤتمر» في مركز النظام السياسي الهندي، ونيل الاعتراف به حزبًا جامعًا لعموم الهند (pan-Indian party)، وليس مجرَّد حزب هندوسي ذي قضية واحدة. ولهذا، كان من الضروري لـ «حزب

---

(158) Bhambri, *Elections 1991: An Analysis*; Malik, *Rajiv Gandhi and Rama's Kingdom*.

(159) Jaffrelot, *The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics*, 464.

(160) Noorani, *The RSS and the BJP*; Jaffrelot, *The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics*.

بهاراتيا جاناتا» أن يسعى إلى اكتساب أصواتٍ من خارج المعاقل التقليدية لـ «منظمة التطوع الوطنية» في «الحزام الهندي»، وكذا في أوساط قطاعات اجتماعية جديدة، مثل رجال الأعمال والجيش والطبقات المتخلّفة الأخرى [المنبوذين]. ويبدو أن هذه الاستراتيجية آتت أكلها؛ إذ بلغ عدد أعضاء الحزب عشرة ملايين في منتصف العقد الأخير من القرن العشرين[161]. إلّا أنها كشفت أيضًا عن الطابع التكتيكي لاعتدال «حزب بهاراتيا جاناتا»، وهو طابع كان ملحوظًا أيضًا في مراحل أخرى من حياته. فكما يقول جافريلوت، فإن هذا الطابع -بوجه عام- معهودٌ في كل الأحزاب القومية الهندوسية في الهند، التي «تتذبذب باستمرارٍ بين تبنّي استراتيجية دينية-عرقية راديكالية في بعض مراحل حياتها، وبين التظاهر تكتيكيًّا بالاعتدال في مراحل أخرى. إلّا أن هذا الاعتدال التكتيكي لم يغيّر من جوهر أيديولوجيتها، ومن ثَمّ لم يتم استيعابه فيها إطلاقًا»[162]. وبالطبع ألقى هذا بظلال من الشكّ على مصداقية أطروحة ما يُسمّى «الاعتدال عبر الإدماج»، التي تدّعي أن انخراط حزبٍ متطرفٍ ما في نظامٍ ديمقراطيٍّ يؤدي إلى إعادة توجيه قيمه وأهدافه.

وانتهت السنوات الخمس لحكومة راو بوقوع حزب «المؤتمر» في حالة من الفوضى، وكان أبرز إرث لها هو التخلي النهائي عن الاقتصاد الموجّه من الدولة (المستلهم من صيغة فضفاضة من الاشتراكية) وتبنّي نهج نيوليبرالي، في سياق التأثير المتصاعد للعولمة، وهو النهج الذي أدى إلى نموٍّ ملحوظٍ للاقتصاد الهندي في السنوات التالية، ولكن كانت له آثار متباينة على الفقراء[163]. وقد شرع «حزب بهاراتيا جاناتا» أيضًا في مراجعة مواقفه السابقة المعادية للرأسمالية (المستقاة مما يُسمّى أيديولوجية سواديشي (*swadeshi*)، بمعنى «القومية الاقتصادية») منذ أواخر

---

(161) Ghosh, *BJP and the Evolution of Hindu Nationalism*; Jaffrelot, *The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics*.

(162) Jaffrelot, "Refining the Moderation Thesis. Two Religious Parties and Indian Democracy," 888; Cavatorta and Merone, "Moderation through Exclusion?"; Ozzano and Cavatorta, "Conclusion."

(163) Torri, *Storia dell'India*.

الثمانينيات من القرن العشرين. وكان تبنِّيه مواقف نيوليبرالية أداةً أخرى لبناء تكتلٍ سياسيٍّ جديد معارض لنظام حزب «المؤتمر» القديم، القائم على مبادئ اشتراكية، فضلًا عن كونه سبيلًا للتغلغل في الطبقة المتوسطة. وسعى الحزب في العقود التالية -على شاكلة «حزب العدالة والتنمية» التركي وحزب «الليكود» الإسرائيلي- إلى جذب أصوات الطبقة المتوسطة الناشئة وأصوات الفقراء المعدومين (الذين هم غالبًا -للمفارقة- نتاج السياسات الاقتصادية النيوليبرالية الجديدة أيضًا)(١٦٤). وعلاوة على ذلك، فإن اقتران المحافظة الاجتماعية والدينية بالليبرالية الاقتصادية (الذي بلغ ذروته -كما سنبيِّن لاحقًا- في العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين تحت قيادة ناريندرا مودي Narendra Modi) أوضح أيضًا ما هو ملاحظ في حالاتٍ أخرى تمَّ تحليلها في هذا الكتاب، ومنها الولايات المتحدة [من إمكانية جمع حزب واحد بينهما].

وشهدت انتخابات ١٩٩٦م -التي كانت نتيجتها أخفَّ بكثير من انتخابات ١٩٩١م- مزيدًا من التراجع في عدد المقاعد التي حصل عليها حزب «المؤتمر» في البرلمان، فلم يحصد سوى ١٤٠ مقعدًا، بينما أصبح «حزب بهاراتيا جاناتا» هو الحزب الأكبر لأول مرة بحصوله على ١٦١ مقعدًا. ولأن أيًّا من الحزبَيْن لم يستطع الحصول على أغلبية مقاعد البرلمان، فقد قادت الهندَ في السنتين التاليتين حكومة أقلية تشكَّلة من أحزاب صغيرة مدعومة بأصوات حزب «المؤتمر». ولكن سرعان ما تبيَّنت هشاشة هذه الصيغة، وهو ما أدى إلى إجراء انتخابات جديدة في عام ١٩٩٨م.

تولِّي «حزب بهاراتيا جاناتا» السلطة

أنتجت انتخابات ١٩٩٨م -فيما يبدو- التحوُّل من نظام كانت سمته الأساسية هي هيمنة حزب «المؤتمر»، إلى نظام جديد ثنائي القطب، قطباه الرئيسان هما

(164) Desai, "Parties and the Articulation of Neoliberalism"; Gopalakrishnan, "Defining, Constructing and Policing a 'New India.'"

حزب «المؤتمر» و«حزب بهاراتيا جاناتا». وفي هذه الحالة، حصل كلٌّ من الحزبَين على قرابة ربع أصوات الناخبين، ولكن «حزب بهاراتيا جاناتا» هو الذي استطاع أن يضمن تشكيل الحكومة؛ وهو الأمر الذي يرجع الفضل فيه -مرة أخرى- إلى تبنِّيه استراتيجية تحالف ذكيَّة سمحت له بحيازة نفوذ ومقاعد في ولايات كان نفوذه فيها قبل ذلك ضعيفًا. وركَّزت استراتيجية الحزب، في هذه السياقات المحلية، في المقام الأول على «الاستفادة من وضعه باعتباره حزبًا ثالثًا ناشئًا»، و«تشكيل تحالفات انتخابية مع أكبر حزب قائم بالفعل في الولاية» ضد حزب «المؤتمر». ومن ثَمَّ حاول «حزب بهاراتيا جاناتا» «النمو بالاستفادة من قاعدة شريكه المتحالف معه على مستوى الولاية في انتخابات كلٍّ من الجمعية [التشريعية للولاية] ومجلس الشعب (Lok Sabha)، ومعززًا بذلك طابعه المنظَّم النخبوي، مقارنةً بالأحزاب الإقليمية التي يغلب عليها الطابع الزباتني والشخصي إلى حدٍّ بعيد؛ وحيازة السلطة في الولاية»[165]. ونتيجةً لهذه المقاربة، ضمَّ الائتلاف الذي جمعه «حزب بهاراتيا جاناتا» -المعروف باسم «التحالف الديمقراطي الوطني» (National Democratic Alliance)- أحزابًا من توجهات شديدة التباين؛ ما بين أجزاء سابقة من حزب «المؤتمر»، إلى أنواع مختلفة من أحزاب الولايات، وأحزاب اشتراكية، بل وحزب سيخي، هو «حزب شيروماني أكالي» (حزب أكالي الأعلى)[166].

والحزب الأخير حزب سيخيٌّ مقره البنجاب، أُنشئ عام ١٩٢٠م إبان الحكم البريطاني. وبعد الاستقلال، مثَّل الحزب مصالح الطائفة السيخية وإقليم البنجاب في السياسة الهندية على نحو مستمر، وانخرط في الحفاظ على الأماكن المقدَّسة السيخية، وإن كان قد حاول منذ العقد الأخير من القرن العشرين إعادة صياغة نفسه كحزب علماني، وبات منذ ذلك الحين يمثِّل حجر الأساس في «التحالف الديمقراطي الوطني»، بقيادة «حزب بهاراتيا جاناتا»[167]. وعلى الرغم من عدم

(165) Sridharan, "Coalition Strategies and the BJP's Expansion, 1989–2004," 217–18.

(166) Wallace, "Introduction: India's 1998 Election—Hindutva, the Tail Wags the Elephant, and Pokhran"; Ghosh, *BJP and the Evolution of Hindu Nationalism*.

(167) Chowdhury, *The Changing Face of Parties and Party Systems*, 228–31.

تمكّنه من الحصول على أكثر من عشرة مقاعد في البرلمان الهندي (انخفضت حاليًا إلى مقعدين فقط بعد انتخابات ٢٠١٩م)، فإنه مع ذلك حزب مهم بالنسبة إلى تحليلنا؛ لأنه يمكن اعتباره واحدًا من الممثلين القلائل لنمط «المعسكر» في الأحزاب الدينية التوجُّه ضمن حالات الدراسة المتضمَّنة في هذا الكتاب.

واستطاع «حزب بهاراتيا جاناتا» -بفضل هذا الائتلاف الواسع- أن يحكم الهند ست سنوات؛ إذ أجريت انتخابات مبكِّرة -حقَّق فيها «الائتلاف الديمقراطي الوطني» نصرًا جديدًا- بعد أن خرج شريكٌ في التحالف من الأغلبية. وأسفرت الاستراتيجية الجديدة سالفة الذكر التي انتهجها «حزب بهاراتيا جاناتا» -والتي تضمَّنت أيضًا الوصول إلى فئات اجتماعية جديدة، بهدف التحوُّل إلى حزب قومي حقيقي، قادر على المنافسة على مقاعد البرلمان في كل أرجاء الهند- عن تطور أيضًا في القاعدة الاجتماعية للحزب في هذه السنوات. ومع أن الحزب ظلَّ يحظى في ولايات منطقة «الحزام الهندي»، التي هي معقله الرئيس، بتأييد الهندوس من الطبقة (والطائفة) العليا، فإنه استطاع أيضًا -في الولايات الجديدة التي كان عدد أعضائه ينمو فيها- الحصولَ على تأييدٍ واسع النطاق من أعضاء الطوائف الدنيا والمنبوذين (الذين يشار إليهم رسميًّا بمسمَّى «الطبقات المتخلِّفة الأخرى» و«الطوائف المجدولة»، ويُعرَفون عرقيًّا باسم «داليت» Dalit). وفي هذا السياق، وبفضل التحالف الذي نسج «حزب بهاراتيا جاناتا» خيوطَه، بدأ عدد متزايد من المسلمين يؤيدون «الائتلاف الديمقراطي الوطني» (وهو أمر ربما أسهَم في زيادة درجة تدنِّي تمثيلهم في البرلمان)[١٦٨]. بل إن الحزب أنشأ «خلية أقليات» (Minority Cell)، في محاولة لضمان جزء من أصوات المسلمين. وعلاوة على ذلك، فإن هذه المرحلة الجديدة من الاعتدال الرسمي من جانب «حزب بهاراتيا جاناتا» كانت تعني أيضًا أن يُضَمَّ إلى نواب الحزب بعضُ المشاهير ممن لا خلفية لهم في العمل مع «منظمة التطوع الوطنية»، بما فيهم كوادر سابقة في حزب

---

(168) Heath, "Anatomy of BJP's Rise to Power."

«المؤتمر» وإعلاميون بارزون[١٦٩]. ولوحظ في غضون ذلك تزايد نفوذ سونيا غاندي داخل حزب «المؤتمر»، وقد كانت تحاول بإصرار إعادة الحزب إلى جذوره العلمانية[١٧٠]. وجملة القول أن عوامل الاعتدال هذه أسهمت حينًا من الوقت في تخفيض حرارة الجدل والحدّ من الصدامات الطائفية.

وعلى العكس من ذلك انتهجت الحكومة الجديدة بقيادة «حزب بهاراتيا جاناتا» ورئاسة فاجبايي -على الفور- نهجًا فظًّا وعدوانيًّا في مجال السياسة الخارجية، بإجراء خمسة اختبارات نووية في مايو ١٩٩٨م في منشأة بوكران (Pokhran)، جاعلةً من الهند قوةً نوويةً، وبدخولها في صراع حدوديٍّ مع باكستان في العام التالي؛ أي حرب كارغيل (Kargil War). وقد أجّج هذان الإجراءان مشاعر الفخر الوطني، وتلقتهما قطاعات كبيرة من الشعب الهندي بالترحاب (وربما أسهما في النصر الانتخابي الجديد الذي أحرزه «حزب بهاراتيا جاناتا» عام ١٩٩٩م)، إلّا أنهما أثارا مخاوف المجتمع الدولي، خاصةً فيما يتعلّق بمخاطر وقوع تصعيدٍ نوويٍّ في شبه القارة الهندية. ومن المجالات الأخرى التي تبنّت فيها الحكومة توجهًا استباقيًّا مجالُ السياسات الثقافية والتعليمية. فبمجرّد تولّي ممثلي «حزب بهاراتيا جاناتا» إدارةَ المؤسسات العلمية والتعليمية الوطنية، انخرطوا -كما فعلوا من قبل في بعض الولايات الهندية في السنوات السابقة- في نشاطٍ عميقٍ لإعادة كتابة التاريخ الوطني. فقاموا -على وجه الخصوص- بتغيير المناهج الدراسية وكتب التاريخ بالمدارس، من أجل دحض أطروحة «الغزو الآري» (Aryan invasion)، وبرهنة أن الهندوس هم السكان الأصليون لشبه القارة الهندية، وأن المسلمين والمسيحيين دخلاء أجانب. وشجّعت الحكومة أيضًا على تعليم معارف هندوسية «تقليدية» مزعومة، مثل الرياضيات «الفيدية» والطب «الفيدي» (Vedic)[١٧١]. ودعمت الحركة

---

(169) Jaffrelot, "The BJP at the Centre: A Central and Centrist Party?"; Ghosh, *BJP and the Evolution of Hindu Nationalism*.

(170) Torri, *Storia dell'India*.

(171) Jaffrelot, "The BJP at the Centre: A Central and Centrist Party?"; Nanda, "Postmodernism, Hindu Nationalism and 'Vedic Science.'"

شبكتها التعليمية التي أصبحت أكبر شبكة غير حكومية في الهند، تنتظم فيها ثلاثة عشر ألف مدرسة وما يزيد عن مليون وسبعمئة ألف طالب، بينما يبلغ عدد أعضاء منظمة «أخيل بهاراتيا فيديارثي باريشاد» (Akhil Bharatiya Vidyarthi Parishad / ABVP) الطلابية التابعة لـ «منظمة التطوع الوطنية» مليونًا ومئة ألف طالب عام ٢٠٠٢م[١٧٢].

وسرعان ما تبيّن أن انخفاض عدد الصدامات الطائفية وكثافتها كان أمرًا قصير العمر؛ فقد شهدت الهند نموًا جديدًا لهذه الصدامات في مطلع الألفية الثالثة. ففي هذه السنوات تحديدًا، شرع متطرفون هندوس في استهداف الطائفة المسلمة بوتيرة أكبر، بل والمسيحيين أيضًا (مع شنّ هجمات ضد الأشخاص عامّة، ورجال الدين خاصّة، وتدمير الكنائس)، لا سيما في معاقل «منظمة التطوع الوطنية»، مثل ولاية غوجارات (Gujarat)[١٧٣]، التي كانت مسرحًا لصراعات دينية فتّاكة في فبراير ٢٠٠٢م (نابعة -مرة أخرى- من قضية مسجد بابري، والمنازعات القانونية والسياسية المستمرة الدائرة حولها)، وقد زادت حصيلتها في أيام قلائل على ألف ضحية وَفْقَ الإحصائيات الرسمية. وتمخّضت هذه الأحداث أيضًا عن تغيّر جديد في استراتيجية «حزب بهاراتيا جاناتا»، نتيجةَ إدراك قادته أن حلفاءهم السياسيين قد تغاضوا -في الغالب- عن أعمال الشغب التي شهدتها ولاية غوجارات. ويبدو أن فهمهم لرد الفعل على هذا النحو قد أغرى الحزب بالتخلّي عن استراتيجية الاعتدال الرسمي التي اتبعها خلال معظم سنوات العقد الأخير من القرن العشرين، ليتبنّى مجددًا لهجةً أكثر تطرفًا، ويعترف -بشكل أكثر صراحةً- بعلاقته بـ «منظمة التطوع الوطنية» وبالمنظمات القومية الهندوسية الجماهيرية الأخرى[١٧٤].

---

(172) Noorani, *The RSS and the BJP*, 13; Jaffrelot, "Introduction," 6.

(173) Jaffrelot, "The BJP at the Centre: A Central and Centrist Party?"; Katju, *Vishva Hindu Parishad and Indian Politics*.

(174) Jaffrelot, "Introduction."

عودة حزب «المؤتمر» إلى السلطة

ربما أسهم شبح العنف الطائفي في عودة حزب «المؤتمر» إلى السلطة، بعد فوزه بفارقٍ ضئيلٍ في انتخابات ٢٠٠٤م. ومع ذلك، ثبت أن العامل الحاسم الذي أدى إلى هذا التطور هو تشكُّل ائتلافٍ عريضٍ من أحزاب الوسط ويسار الوسط، سُمِّي «التحالف التقدُّمي المتحد» (United Progressive Alliance)، الذي نسجت سونيا غاندي خيوط تشكيله. ولم يكن هذا الفوز متوقعًا مطلقًا، بالنظر إلى تنبؤ استطلاعات الرأي كافةً بفوز «حزب بهاراتيا جاناتا» بهذه الانتخابات. وحدثت بعد هذا الفوز مفاجأةٌ أخرى، هي رفض سونيا غاندي أن تتولَّى رئاسة الوزراء. ومن ثمَّ ذهب المنصب إلى مانموهان سينغ (Manmohan Singh) (ليصبح أول سيخي يتولَّى رئاسة الوزراء)، وهو الرجل الذي كان العقل المدبِّر للإصلاحات النيوليبرالية في أوائل التسعينيات حين كان وزيرًا للمالية، ثم كان زعيمًا للمعارضة بالبرلمان في عهود حكومات «حزب بهاراتيا جاناتا». وقد طُرِحت تفسيرات متباينة لهزيمة «حزب بهاراتيا جاناتا»، تردَّدت بين اعتبارها رفضًا لسياساته النيوليبرالية الجديدة، وبين اعتبارها رفضًا لأصوليته الهندوسية، وبين اعتبارها ببساطة نتاجَ تأثير مناهضة احتكار السلطة (anti-incumbency)[175]. وعلى أية حال، فإن هذا الفوز لم يشِ بحدوث تغيير كبيرٍ في عملية «إضفاء السَّمْت الهندوسي» (hinduization) على المؤسسات الهندية، الأمر الذي يوضِّحه التراجع المستمر في عدد النواب المسلمين المنتخبين في البرلمان. فمع أن المسلمين كانوا يمثلون حوالي ١٥٪ من سكان الهند عند إجراء انتخابات عام ٢٠٠٤م، فقد انخفضت نسبة النواب المسلمين المنتخبين إلى أقل من ٤٪ من أعضاء البرلمان (بينما كانوا يمثلون قرابة ١٠٪ من أعضائه في ثمانينيات القرن العشرين)[176].

وقد طبَّق سينغ سياسات التنمية الاقتصادية النيوليبرالية التي سبق له ابتكارها في التسعينيات، وقاد بها الهند صوب فترة من النمو الاقتصادي الملحوظ بنسبة بلغت

---

(175) Wilkinson, "Elections in India."

(176) Ansari, *Political Representation of Muslims in India*.

٩٪ سنويًا. وانتهج سينغ نهجًا براغماتيًا في السياسة الخارجية، وطبّع العلاقات مع باكستان بعد التوترات التي حدثت بين البلدين في أواخر التسعينيات. أما في المجال الأمني فكانت النتائج التي حقّقها متباينةً. فعلى الرغم من نجاح حكومته في ترويض الإرهاب، بتشريع جديد بعد الهجمات الإرهابية المميتة التي شهدتها مومباي عام ٢٠٠٨م، فقد ظلّ معدل الصدامات الدينية والضحايا مرتفعًا.

وقوبلت السياسات التي انتهجتها الحكومة التي يقودها حزب «المؤتمر» بارتياح من جانب قطاعات عريضة من الشعب الهندي، بدليل النصر المدوّي الذي حقّقه الحزب في الانتخابات التالية عام ٢٠٠٩م. فعلى الرغم من حصول الحزب على زيادة متواضعة عمّا حقّقه في الانتخابات السابقة، تقف عند حد ٢٪، فإنه نجح في الحصول على ٢٠٦ مقاعد في مجلس الشعب، بزيادة قدرها ٦١ مقعدًا، وحصل على أغلبية مريحة لتشكيل ائتلاف بتزعمه. بل إن أهمية هذه الزيادة لم تقف عند هذا الحد، بالنظر إلى نجاح الحزب في الحصول على عددٍ مرموقٍ من البرلمانيين في بعض الولايات التي كان دوره فيها هامشيًا على مدى عشرات السنين، من بينها ولايتا راجَستان (Rajasthan) وأُتّر بْرَديش (Uttar Pradesh)[١٧٧]. وأخيرًا، فإن كلًا من اليسار و«حزب بهاراتيا جاناتا» خسرا أصواتًا في هذه الانتخابات، على نحو بدا أنه يوحي بإمكانية عودة حزب «المؤتمر» إلى مركز النظام السياسي. وفسّر البعض هذا الفوز بأنه أيضًا انتصار حاسم للنيوليبرالية الاقتصادية على كلٍّ من الفكر الاقتصادي اليساري والسياسات المدفوعة بالهوية[١٧٨]. ولكن على النقيض من ذلك، فسّر كريستوف جافريلوت وجيل فيرنيير (Gilles Verniers) هذه الأحداث بأنها نتاجُ تشظٍّ متزايدٍ في النظام السياسي الهندي، من علاماته زيادة صعود الأحزاب الإقليمية، التي أفضى نموُّها –في ظل نظام انتخابي يمنح الفوز للأكثر أصواتًا– إلى انتصار أوسع للحزب الأكبر، وهو حزب «المؤتمر»[١٧٩].

---

(177) Jaffrelot and Verniers, "India's 2009 Elections."

(178) Kumar, "India: General Elections 2009 and the Neoliberal Consensus."

(179) Jaffrelot and Verniers, "India's 2009 Elections."

وعلى العكس، كان «حزب بهاراتيا جاناتا» هو «الخاسر الحقيقي الأبرز للانتخابات»[180]، فلم يحصل إلّا على ١٩٪ من أصوات الناخبين، وتُني بالهزيمة حتى في معقلَيه السابقَين في ولايتي دلهي وراجستان. وازداد الوضع سوءًا بالنسبة إليه نتيجةَ الأداء السلبي الذي اتّسم به «التحالف الديمقراطي الوطني» ككلّ، الذي فَقَد بعض مكوناته قبل الانتخابات. وقد مهّد هذا الوضعُ -الذي صار فيه الحزب مشوشًا ومنقسمًا على نفسه حول الطريق الذي يلزمه السير فيه لاستعادة ما فَقَده من أصوات الناخبين- السبيلَ أمام تغيير القيادة داخله، مع استقالة زعيمه العجوز أدفاني وتولي ناريندرا مودي -حاكم ولاية غوجارات- السلطة، واقتراحه أسلوبًا سياسيًا جديدًا، وتطبيقه نماذجَ تنظيمية جديدة.

من نظام حزب «المؤتمر» إلى نظام «مودي»؟

بعد ثلاثة عقود من الحكومات الائتلافية وحكومات الأقلية، مثّلت انتخابات ٢٠١٤م «إعادة اصطفاف حيوية»[181] للسياسة الهندية، بتمكُّن «حزب بهاراتيا جاناتا» من الحصول على ما يزيد على ٣١٪ من أصوات الناخبين، فضلًا عن الحصول على أغلبية مقاعد مجلس الشعب (٢٨٢ مقعدًا من إجمالي ٥٤٣ مقعدًا). ويرى مراقبون أن هذه النتائج جاءت ثمرةً لعوامل كثيرة. أولها: عامل مناهضة احتكار السلطة، الذي صبّ في غير صالح ائتلاف حزب «المؤتمر» الذي حكم الهند على مدى عقد من الزمن. وثانيها: الخلافات الميدانية بين الشركاء الأساسيين في الائتلاف الحاكم. وثالثها: فاعلية برنامج «حزب بهاراتيا جاناتا» على المستوى الوطني، الذي يركّز على القضايا الاقتصادية والحوكمة، لا على الهوية. ورابعها: تنظيم الحزب حملات مخطّطة لتعزيز حضوره على مستوى الولايات وعلى الصعيد المحلي، وَفْق استراتيجيات تختلف من ولاية إلى أخرى بما يتماشى مع معطيات سياقها (فلم ينخرط الحزب في عملية تعبئة مكثّفة تدور

(180) Jaffrelot and Verniers.

(181) Chauhan and Mayer, "The Modi Lahar (Wave) in the 2014 Indian National Election."

حول الهوية الهندوسية إلا في بعض الولايات). وخامسها: الدعم الواسع النطاق من الشركات، مما مكَّن الحزب من الإنفاق بسخاء على حملته الانتخابية. وسادسها: تعبئة ناخبين جدد، خاصةً في أوساط الشباب. ولكن يُجمِع معظم المُعلّقين والمُحلّلين على الدور الحاسم الذي لعبته شخصية الزعيم الجديد للحزب ناريندرا مودي في فوز الحزب[١٨٢].

وتجدر الإشارة إلى أن البعض اعتبر ناريندرا مودي يومًا غير مناسب للقيادة السياسية. وبلغت سلبية صورته آنذاك حدَّ إحجام بعض بلدان غربية عن منحه تأشيرة لدخولها، نتيجة الدور الغامض الذي لعبه في أعمال الشغب الدامية في غوجارات عام ٢٠٠٢م، التي جرت حين كان حاكمًا لهذه الولاية. إلّا أن مودي في فترة ما بين هذه الأحداث وبين إجراء الانتخابات ٢٠١٤م نجح للغاية في إعادة صياغة صورته، لينتقل بها من صورة شخصية مثيرة للجدل إلى صورة زعيم ماهر، قادر على تطبيق حوكمة فعّالة وتحقيق نتائج سياسية جيدة، خاصةً في المجال الاقتصادي. ويرجع الفضل في ذلك -إلى حد بعيد- إلى شعبية ما يُسمَّى نموذج غوجارات (Gujarat model)، الذي اكتسب شهرةً دوليةً بوصفه نموذجًا للتنمية مع الحد الأدنى من التدخل الحكومي، محققًا معدلَ نمو اقتصادي كبيرًا (مع أن هذا النمو الإجمالي اعتراه -وفقًا لجافريلوت- قدر كبير من عدم المساواة والتمييز ضد الأقليات الدينية والعرقية والطبقية)[١٨٣]. وهكذا نجح مودي في تسويق نفسه باعتباره زعيمًا فعالًا، سواء في تحقيق النمو الاقتصادي أو في تحقيق «الحد الأدنى من التدخل والحد الأقصى من الحوكمة»، كما يزعم شعار حملته الانتخابية[١٨٤].

---

(182) Jaffrelot, "The Modi-Centric BJP 2014 Election Campaign"; Tillin, "Indian Elections 2014"; Harriss, "Hindu Nationalism in Action"; Chacko and Mayer, "The Modi Lahar (Wave) in the 2014 Indian National Election."

(183) Jaffrelot, "What 'Gujarat Model'?"

(184) Harriss, "Hindu Nationalism in Action," 712; Ruparelia, "'Minimum Government, Maximum Governance.'"

إلّا أن تغيير الصورة على هذا النحو لم يكن ممكنًا لولا ما اتّسم به مودي من كاريزما وبلاغة في الخطاب، مما مكّنه من نقل رسالته إلى الجماهير الهندية (وذلك أيضًا بفضل الاستخدام المكثف لتقنيات جديدة، مثل التصوير المجسم الثلاثي الأبعاد، لتنفيذ الفعاليات الشعبية الافتراضية في أماكن مختلفة على نحو متزامن)[185]. ومكّنه ذلك أيضًا من بناء تنظيم ضخم وبارز من أنصاره الشخصيين، موازٍ للتنظيم الرسمي لـ«حزب بهاراتيا جاناتا»، مما منحه درجةً أكبر من الاستقلالية عن الحزب. ولكن إشراك كثيرٍ من غير المنتمين لـ«منظمة التطوع الوطنية» في تنظيم حملته، وبكثافة، لم يعنِ عدمَ إشراك نشطاء قوميين دينيين فيها أو عدمَ استخدام ورقة الهوية الهندوسية. فقد استخدم مودي هذه الورقة على مستوى الولايات والمحليات، على نحو انتقائي، بهدف عدم إثارة شكوكٍ حول مبادئ برنامجه القومي. ونتيجةً لذلك، وفي هذه المرحلة السياسية الجديدة، أصبح «حزب بهاراتيا جاناتا» حزبًا ذا دلالات مختلفة عند أصناف مختلفة [من الناخبين]. فقاعدته الانتخابية الأساسية ظلت ترى فيه حزبًا يمثّل الهوية الهندوسية. أما بالنسبة إلى الطبقات المتخلّفة الأخرى (المنبوذين)، فكان الحزب يمثّل قاطرة للوصول إلى السلطة أي قاطرة تعبّر عن صعودها الديمقراطي وتستوعبه. وأما بالنسبة إلى الساعين إلى السلطة، فكان الحزب يمثّل منصةً مناسبةً توفر إمكانية الاستخدام التكتيكي لسلاح الهوية الهندوسية عند اللزوم. وبالنسبة إلى الهندوس المتدينين، كان معبّرًا عن اليقين الديني بالنسبة إلى المؤمنين بالديانة الهندوسية. وأما بالنسبة إلى شرائح الطبقة الوسطى الدنيا، الجديدة وذات الحراك الاجتماعي الصاعد، فإن الحزب كان بوابةً للحصول على فرص جديدة لتحقيق منافع اقتصادية[186].

إلّا أن دونكان ماكدونل (Duncan McDonnell) ولويس كابريرا (Luis Cabrera) يريان أن من الخطأ المبالغة في نسبة نجاحات الحزب لشخصية زعيمه، ويؤكدان على محورية دور الحزب نفسه في إنجاز ما حقّقه، بالنظر إلى أنه ليس

(185) Sen, "Narendra Modi's Makeover and the Politics of Symbolism."

(186) Palshikar, "The BJP and Hindu Nationalism," 724.

حزبًا شخصيًّا من قبيل الحزب الذي قاده ألبرتو فوجيموري (Alberto Fujimori) في بيرو، أو ذلك الذي قاده تاكسين شيناواترا (Thaksin Shinawatra) في تايلاند، حيث لا يعدو كلٌّ منهما أن يكون مجرّد وسيلة انتخابية لزعيم شعبي، يرتبط أمد حياته بوضوح بالمسار السياسي لمؤسّسه ولمالكه. فـ«حزب بهاراتيا جاناتا» -على العكس من ذلك- حزب مؤسسيٌّ له جذور عميقة في المجتمع الهندي، وهو حاليًا أكبر حزب سياسي في العالم من حيث عدد أعضائه. ومن ثَمّ فإن الحزب -أيًا كانت درجة شعبية مودي وقوته- سيظل قائمًا من بعده[187].

وقد يصدق ما ذهب إليه ماكدونل وكابريرا بوجه خاص، فيما لو كان «حزب بهاراتيا جاناتا» يتّسم -كما اقترحا- بـ«تقسيم العمل»، مع ترك مودي «مسألة التصريحات الأساسية حول القضايا المتعلّقة بالهوية الهندوسية والقضايا الخلافية لمرؤوسيه»، مع تركيزه هو شخصيًّا على «الترويج الذاتي لنفسه باعتباره «شخصية عامة» تكافح نظامًا فاسدًا من داخله»[188]. ولو صحّ هذا التفسير، فإنه سيعني أيضًا تقسيمًا للعمل بالنسبة إلى أبعاد الشعبوية بحيث يعمل مودي على المحور «الرأسي» المناهض للطبقة الحاكمة (establishment)، وتعمل الكوادر الشعبية والناشطون في السياقات المحلية مستغلين المحور المجتمعي «الأفقي».

وحين ننظر إلى «حزب بهاراتيا جاناتا» من منظور نظمي، سنرى أن مركزيته في النظام السياسي الهندي -التي تأكدت أيضًا بنصر مدوٍّ جديد في انتخابات ٢٠١٩م (بحصوله على أصوات أعلى بنسبة ٦٪ من تلك التي حصل عليها في الانتخابات السابقة، وعلى ٢١ مقعدًا إضافيًّا بالبرلمان)- قد دفعت بعض المعلقين إلى الحديث عن قيام نظام حزبيّ جديد بالهند مُتّسم بهيمنة حزب واحد، على شاكلة ما كان عليه الحال بالنسبة إلى حزب «المؤتمر» حتى ثمانينيات القرن العشرين[189].

---

(187) McDonnell and Cabrera, "The Right-Wing Populism of India's Bharatiya Janata Party (and Why Comparativists Should Care)," 485

(188) McDonnell and Cabrera, 492.

(189) Palshikar, "The BJP and Hindu Nationalism."

إلا أن هيمنة «حزب بهاراتيا جاناتا» قد أثارت أيضًا مخاوف حول مستقبل الديمقراطية في الهند، وتمحورت هذه المخاوف -بوجه خاص- حول توجُّه «الأهلية» في الحزب، الذي تتناقض فكرته عن مركزية الهوية الهندوسية للهند مع البنية العلمانية للدولة الهندية، من الناحية الدستورية والقانونية؛ وكانت تلك المخاوف تدور أيضًا حول معاملة الحزب للأقليات وما يُزعَم من تمييزه ضدهم، ليس في المجال الديني فحسب (مع تصنيف المسلمين على أنهم «الآخر» الأساسي)، بل باعتبارات العرق والطائفة/ الطبقة أيضًا؛ ومخاوف أيضًا بشأن ترويج العقيدة الهندوسية في التعليم العام والثقافة القومية[190]. وعزّز من هذه المخاوف تلك الدلائل على وجود تهميشٍ متواصلٍ للأقليات في الهند الآن، المتجلي -على سبيل المثال- في التمثيل المتدنّي للمسلمين بـ ٢٧ نائبًا فقط في البرلمان في انتخابات ٢٠١٩م (لم يترشح أحد منهم على قائمة «حزب بهاراتيا جاناتا»)، ومع ترشيح حزب «المؤتمر» نفسه -المرتبط تقليديًا بالقاعدة الانتخابية المسلمة- ٣٢ مسلمًا فقط من بين مرشحيه البالغ عددهم ٤٢٣ مرشحًا[191].

وثمة جدل كبير أيضًا بخصوص تصنيف «حزب بهاراتيا جاناتا» من منظور مقارن. فيرى ماكدونل وكابريرا في تحليلهما له أن من الممكن اعتباره عضوًا في عائلة الأحزاب الشعبوية اليمينية، وهي عائلة حزبية قُرِست على أساس نماذج من أحزاب أوروبية. ووفق تحليلهما، فإن حزب مودي يتَّسم بسمات الأيديولوجية الشعبوية اليمينية كافَّة، خاصةً في ضوء تركيزه على فكرة وجود مجتمع هنديٍّ واحدٍ هويته هندوسية، وعلى وَصْم النخبة الفاسدة (التي زعم الحزب أن حزب المؤتمر وعائلة غاندي من ممثليها)، والتهديد الذي يشكّله الآخر (الممثَّل بالأساس بالمسلمين)[192].

---

(190) Palshikar, McDonnell and Cabrera, "The Right-Wing Populism of India's Bharatiya Janata Party (and Why Comparativists Should Care)"; Kim, "Understanding Modi and Minorities"; Filiom, "Spreading Hindutva through Education."

(191) Pathak, "India's 'Missing' Muslim Politicians."

(192) McDonnell and Cabrera, "The Right-Wing Populism of India's Bharatiya Janata Party (and Why Comparativists Should Care)."

وعلى النهج ذاته، وإن كان مع التركيز على زعامة مودي، يضع جون هاريس (John Harriss) حالة هذا الزعيم في إطار موجة من «القادة السياسيين الذين يصورون أنفسهم أو يصورهم غيرهم على أنهم 'زعماء أقوياء' سيثرون التنمية الاقتصادية على الصعيد القومي، من خلال القضاء على الفساد وتشجيع 'الحكم الرشيد' من جهة، مع شحذ المشاعر القومية من جهة أخرى». ويعدّد جون هاريس نماذج من هذا النوع من القادة، فيذكر الزعيم الياباني شينزو آبي (Shinzo Abe)، والزعيم التركي رجب طيب أردوغان (Recep Tayyip Erdoğan)، والزعيم الروسي فلاديمير بوتين (Vladimir Putin)، و«العديد من قادة أمريكا اللاتينية»[١٩٣]. فيما يضع علماء وباحثون آخرون هذه الظاهرة في إطار منظور إقليمي، ويرون أن جذورها تكْمُن في عوامل اجتماعية واقتصادية، مستدلّين بانتصار «حكومات محافظة أو حكومات بها عناصر محافظة ملحوظة، في العديد من أبرز دول آسيا والمحيط الهادي، مثل اليابان والهند والفلبين وتايلاند وكمبوديا في السنوات الأخيرة»[١٩٤]، في سياق موقف «لم تعُد فيه أساليبُ إدارة الأزمات التي استُخدمت لمعالجة مشكلات الرأسمالية في عهد ما بعد الحرب [العالمية الثانية] فعالةً، في فترة تتّسم بنقل الإنتاج عبر حدود الدول القومية (transnationalization of production)»[١٩٥].

ملاحظات ختامية

وصف هذا الفصل تطوُّر النظام السياسي الهندي بتحوُّله من نظام الحزب المهيمن، ما يُسمّى «نظام المؤتمر» (Congress system)، إلى هيمنة حزب جديد، هو «حزب بهاراتيا جاناتا» في العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين؛ وذلك عبر مرحلة تحوُّل طويلة وعسيرة، اتّسمت على مدى ثلاثة عقود بالمعارضة بين

(193) Harriss, "Hindu Nationalism in Action," 717–18.

(194) Chacko and Jayasuriya, "Asia's Conservative Moment," 529.

(195) Jayasuriya, "Authoritarian Statism and the New Right in Asia's Conservative Democracies," 602.

ائتلافيين، يقود أحدهما حزب «المؤتمر» ويقود الآخر «حزب بهاراتيا جاناتا»، وحكومات أقليّة. ويبدو أن هذه الحالة تبرهن -من حيث الانقسامات- على صحّة الفكرة التي يتبنّاها بعض الباحثين من أن الانقسامات في الدول الاتحادية (federal) تنشأ على أساسٍ محليّ وليس على أساسٍ قوميّ[196]. ويصدق ذلك -على ما يبدو- على الهند خاصّة، بوصفها حالة تتّسم بوجود العديد من الانقسامات الدينية والعرقية والطائفية واللغوية والطبقية المتضافرة، التي تتراتب بأشكال تختلف باختلاف السياق من ولاية إلى أخرى، بل وباختلاف السياقات الفرعية في الولاية الواحدة. ومن ثَمّ فإن الفوز في الانتخابات يتحقّق -غالبًا- بقدرة الأحزاب القومية على إقامة شبكات واسعة من التحالفات المحلية مع الأحزاب الإقليمية، تقوم على انقسامات محليّة معيّنة، وقدرة هذه الأحزاب على اللعب بأوراق أيديولوجية مختلفة في السياقات المحلية المختلفة. إلّا أن هذا يظل مجرّد جزء من الصورة. لأنه لا يمكن تفسير اضطلاع «حزب بهاراتيا جاناتا» بدور منافسٍ قوميٍّ يُعتدُّ به، ثم بدور حزب الأغلبية لاحقًا، إلّا من خلال النظر بعين الاعتبار إلى دور الانقسامات على المستوى الوطني، سواء بالنسبة إلى التعارض بين الهوية الهندوسية والمؤسسات الرسمية العلمانية (التي تشي أيضًا بموقف مناهض للنخبة)، أو بالنسبة إلى الاستغلال الشعبوي للفوارق الدينية والطائفية بتأجيج المشاعر الطائفية والأهلية واستهداف الطوائف الدينية الأخرى.

وإذا نظرنا لكل حزب على حدة، فإن دور «حزب بهاراتيا جاناتا» بوصفه الحزبَ الديني التوجُّه الرئيس في النظام السياسي الهندي، واضحٌ هو الآخر، مع أن هذا الحزب -كما أوضح جافريلوت- يتّسم بطابع تكتيكي في توجُّهه؛ حيث كانت وجهته في مرحلة ما هي تعبئة الجماهير ونشر التطرف بينهم، بينما كانت وجهته في مراحل أخرى هي الاعتدال والتركيز على المنظور المؤسسي. وأدى هذا بالحزب أيضًا إلى التأرجح بين النمط «القومي» من الأحزاب الدينية وبين التوجهات

(196) لمراجعة الأدبيات حول هذه المسألة انظر:

Amoretti and Bermeo, *Federalism and Territorial Cleavages*.

«المحافظة الجامعة الأوسع نطاقًا. إلّا أن الحزب ليس هو الحزب الوحيد الذي يلعب بورقة القومية الهندوسية، فالأحزاب الإقليمية الأخرى -مثل حزب «شيف سينا» في ولاية ماهاراشترا- تتبنّى هذه الهوية على نحو أكثر تطرفًا وصرامة. وعلينا ألّا ننسى -في المقابل- التحوّل نحو الهندوسية في توجُّه حزب «المؤتمر» في عهدَي أنديرا غاندي وابنها راجيف في الثمانينيات وأوائل التسعينيات من القرن العشرين، وهو ما يؤكّد بوضوحٍ إحدى الأطروحات الرئيسة المقدمة في هذا الكتاب؛ وهي فكرة أن الهوية الدينية لأي حزب ليست معطًى ثابتًا، بل يمكن تغيُّره بل من الوارد أن تظهر داخل حزب علماني سابقًا، نتيجةَ التفاعل بين الديناميات الهيكلية والقاعدية الجماهيرية وبين الخيارات الاستراتيجية لقادة الحزب. وتتضح هذه النقطة بجلاء في حالات دراسة أخرى يعالجها في هذا الكتاب، من بينها -على سبيل المثال- التحولات التي طرأت على «الحزب الجمهوري» في الولايات المتحدة وحزب «رابطة الشمال» في إيطاليا.

ومن السمات ذات الصلة بالسياق السياسي الهندي وجودُ حركات سياسية وسط الأحزاب الإقليمية، مستوحاة من أديان الأقليات (منها -على سبيل المثال- «حزب شيروماني أكالي» في البنجاب، وهو حزب سيخيُّ الهوية)، وهي حركات شديدة القرب من نموذج «المعسكر» في الأحزاب الدينية التوجُّه؛ لتركيزها على تمثيل طائفة محليّة بعينها، مع أنه في نموذج «حزب شيروماني أكالي» يمكن الكشف عن توجُّه «قومي» له في بعض المراحل. وهناك أيضًا حالات لأحزاب «معسكر» إسلامية، مثل «المؤتمر جامو وكشمير الوطني»، وإن كانت هوية هذا الحزب أدنى تسيُّسًا بكثير مقارنةً بالهوية الهندوسية، حيث يصوّت أغلبية الناخبين المسلمين الهنود لصالح حزب «المؤتمر»، بالإضافة إلى ما بيَّنّاه من قبل بخصوص المشكلات الخطيرة المتعلّقة بتدنّي نسبة تمثيل المسلمين.

وإذا نظرنا أخيرًا إلى مسارات الأحزاب، سنجد أن «حزب بهاراتيا جاناتا» لم يسر في مسار واحد واضح، بل تأرجح بين التطرف تارةً والاعتدال تارةً أخرى. ومع أن توجة الحزب الراهنَ المعتدلَ نسبيًا، وهو ممسك بزمام السلطة، قد يدعم

فكرة أطروحة «الاعتدال عبر الإدماج»، فإنه يتعيَّن علينا أيضًا ملاحظة أنه بالفعل كانت هناك مراحلُ سابقة من الاعتدال الظاهر في العقود الماضية، تلتها عودة لاحقة إلى التطرف. وعلاوة على ذلك، فإن بعض أسوأ الصدامات الطائفية، في عهد ما بعد استقلال الهند، حدثت في غوجارات عام ٢٠٠٢م حين كانت مقاليد السلطة بيد «حزب بهاراتيا جاناتا»، على المستوى الوطني وعلى مستوى الولايات. وفي هذا السياق، لعبت القاعدة الجماهيرية لـ «منظمة التطوع الوطنية» والمنظمات التابعة لها دورًا حيويًا في منع حدوث اعتدالٍ حقيقيٍّ للحزب، إذ كانت تعيده -على الدوام- إلى جذور هويته الهندوسية. وألقت هذه الديناميات شكوكًا -بالطبع- حول الأدبيات التي تتحدث عن اعتدال الأحزاب، لا سيما فكرة أن من الممكن حدوث اعتدالٍ حقيقيٍّ أيديولوجيٍّ وسلوكيٍّ عبر مجرَّد الإدماج. وعلاوة على ذلك، تجدر الإشارة إلى تحوُّل مسار حزب «المؤتمر» من التوجُّه العلماني إلى التوجُّه الهندوسي في الثمانينيات وأوائل التسعينيات، ثم إلى التوجُّه العلماني من جديد؛ الذي يبدو أنه يسلط الضوء -بدلًا من ذلك- على العنصر الاستراتيجي لعمليات الاعتدال والتطرف ودور قيادة الحزب فيهما (وإن كان ذلك -في كثير من الأحيان- يقوم على اعتبارات تتعلَّق بسياسة القاعدة الشعبية وبمعاقل أصوات الناخبين).

مراجع الفصل الرابع

Amoretti, Ugo M., and Nancy Gina Bermeo. *Federalism and Territorial Cleavages*. Baltimore; London: JHU Press, 2004.

Andersen, Walter K., and Shridhar D. Damle. *The Brotherhood in Saffron: The Rashtriya Swayamsevak Sangh and Hindu Revivalism*. Delhi: Vistaar Publications, 1987.

Ansari, Iqbal Ahmad. *Political Representation of Muslims in India: 1952–2004*. New Delhi: Manak Publications Private Limited, 2006.

Appaiah, Parvathy. *Hindutva, Ideology, and Politics*. New Delhi: Deep & Deep Publications, 2003.

Banerjee, Partha. *In the Belly of the Beast: The Hindu Supremacist RSS and BJP of India: An Insider's Story*. New Delhi: Ajanta Books International, 1998.

Bhambri, C. P. *Elections 1991: An Analysis*. New Delhi; B. R. Publishing Corporation, 1991.

Bhargava, Rajeev. "Political Secularism: Why It Is Needed and What Can Be Learnt from Its Indian Version?" In *Secularism, Religion, and Multicultural Citizenship*, edited by Geoffrey Brahm Levey and Tariq Modood, 82–109. Cambridge: CambridgeUniversity Press, 2009.

———. "The Distinctiveness of Indian Secularism." In *The Future of Secularism*, edited by T. N. Srinivasan, 20–53. New Delhi: Oxford University Press, 2007.

Casolari, Marzia. "Hindutva's Foreign Tie-up in the 1930s." *Economic and Political Weekly*, January 22, 2000. http://www.epw.in/special-articles/hindutvas-foreigntie-1930s.html.

Cavatorta, Francesco, and Fabio Merone. "Moderation through Exclusion? The Journey of the Tunisian Ennahda from Fundamentalist to Conservative Party." *Democratization* 20, no. 5 (2013): 857–75.

Chacko, Priya, and Kanishka Jayasuriya. "Asia's Conservative Moment: Understanding the Rise of the Right." *Journal of Contemporary Asia* 48, no. 4 (2018): 529–40.

Chacko, Priya, and Peter Mayer. "The Modi Lahar (Wave) in the 2014 Indian National Election: A Critical Realignment?" *Australian Journal of Political Science* 49, no. 3 (2014): 518–28.

Chhibber, Pradeep K., and John R. Petrocik. "The Puzzle of Indian Politics: Social Cleavages and the Indian Party System." *British Journal of Political Science* 19, no. 2 (1989): 191–210.

Choudhary, Sunil K. *The Changing Face of Parties and Party Systems: A Study of Israel and India*. New York: Palgrave Macmillan, 2017.

Desai, Manali. "Parties and the Articulation of Neoliberalism: From 'The Emergency' to Reforms in India, 1975–1991." In *Political Power and Social Theory*, edited by Julian Go, 23:27–63. Bingley: Emerald Group Publishing Limited, 2012.

Diamond, Larry, Seymour Martin Lipset, and Juan Linz. "Building and Sustaining Democratic Government in Developing Countries: Some Tentative Findings." *World Affairs* 150, no. 1 (1987): 5–19.

Duverger, Maurice. *Political Parties: Their Organization and Activity in the Modern State*. New York: Taylor & Francis, 1966.

Eckhert, Julia. "Shivshahi in the Mohalla: How Shiv Sena Entrenched Itself in Bombay." *Manushi*, 2002.

Flåten, Lars Tore. "Spreading Hindutva through Education: Still a Priority for the BJP?" *India Review* 16, no. 4 (2017): 377–400.

Ghosh, Partha S. *BJP and the Evolution of Hindu Nationalism*. New Delhi: Manohar, 1999.

Gill, S. S. *The Dynasty*. New Delhi: HarperCollins India, 1997.

Gold, Daniel. "Organized Hinduism: From Vedic Truth to Hindu Nation." In *Fundamentalisms Observed*, 531–93. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

Gopalakrishnan, Shankar. "Defining, Constructing and Policing a 'New India': Relationship between Neoliberalism and Hindutva." *Economic and Political Weekly* 41, no. 26 (2006): 2803–13.

Hansen, Thomas Blom. *The Saffron Wave: Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.

Harriss, John. "Hindu Nationalism in Action: The Bharatiya Janata Party and Indian Politics." *South Asia: Journal of South Asian Studies* 38, no. 4 (2015): 712–18.

Heath, Oliver. "Anatomy of BJP's Rise to Power: Social, Regional and Political Expansionin 1990s." *Economic and Political Weekly* 34, no. 34/35 (1999): 2511–17.

Heath, Oliver, Gilles Verniers, and Sanjay Kumar. "Do Muslim Voters Prefer MuslimCandidates? Co-Religiosity and Voting Behaviour in India." *Electoral Studies* 38(2015): 10–18.

Jaffrelot, Christophe. "Introduction." In *Sangh Parivar: A Reader*, edited by Christophe Jaffrelot, 1–22. New Delhi: Oxford University Press, 2005.

———. "Refining the Moderation Thesis. Two Religious Parties and Indian Democracy: The Jana Sangh and the BJP between Hindutva Radicalism and Coalition Politics." *Democratization* 20, no. 5 (2013): 876–94.

———. "The BJP at the Centre: A Central and Centrist Party?" In *Sangh Parivar: A Reader*, edited by Christophe Jaffrelot, 268–317. New Delhi: Oxford University Press, 2005.

———. *The Hindu Nationalist Movement and Indian Politics: 1925 to the 1990s: Strategies of Identity-Building, Implantation and Mobilisation (with Special Reference to Central India)*. London: Hurst & Co., 1996.

———. "The Modi-Centric BJP 2014 Election Campaign: New Techniques and Old Tactics." *Contemporary South Asia* 23, no. 2 (2015): 151–66.

———. "What 'Gujarat Model'?—Growth without Development—and with Socio-Political Polarisation." *South Asia: Journal of South Asian Studies* 38, no. 4 (2015): 820–38.

Jaffrelot, Christophe, and Gilles Verniers. "India's 2009 Elections: The Resilience of Regionalism and Ethnicity." *South Asia Multidisciplinary Academic Journal*, no.3 (2009).

Jayaprasad, K. *RSS and Hindu Nationalism: Inroads in a Leftist Stronghold.* New Delhi: Deep & Deep Publications, 1991.

Jayasuriya, Kanishka. "Authoritarian Statism and the New Right in Asia's Conservative Democracies." *Journal of Contemporary Asia* 48, no. 4 (2018): 584–604.

Katju, Manjari. *Vishva Hindu Parishad and Indian Politics*. Hyderabad: Orient Longman, 2003.

Kim, Heewon. "Understanding Modi and Minorities: The BJP-Led NDA Government in India and Religious Minorities." *India Review* 16, no. 4 (2017): 357–76.

Kothari, Rajni. "The Congress 'System' in India." *Asian Survey* 4, no. 12 (1964): 1161–73.

Kumar, Ravi. "India: General Elections 2009 and the Neoliberal Consensus." *New Politics*, 2010.

Madan, T. N. *Modern Myths, Locked Minds: Secularism and Fundamentalism in India*. New Delhi; New York: Oxford University Press, 2010.

McDonnell, Duncan, and Luis Cabrera. "The Right-Wing Populism of India's Bharatiya Janata Party (and Why Comparativists Should Care)." *Democratization* 26, no. 3 (2019): 484–501.

Mehta, Ved. *Rajiv Gandhi and Rama's Kingdom*. New Haven, CT; London: Yale University Press, 1996.

Mirchandani, G. G. *Assembly Elections, 1980*. New Delhi: Vikas Publishing House Private Limited, 1981.

Nanda, Meera. "Postmodernism, Hindu Nationalism and 'Vedic Science.'" *Frontline*, 2003. https://frontline.thehindu.com/static/html/fl2026/stories/20040102000607800.htm.

Noorani, Abdul Gafoor Abdul Majeed. *The RSS and the BJP: A Division of Labour*. New Delhi: Left Word Books, 2000.

Ozzano, Luca. "The Many Faces of the Political God: A Typology of Religiously Oriented Parties." *Democratization* 20, no. 5 (2013): 807–30.

Ozzano, Luca, and Francesco Cavatorta. "Conclusion: Reassessing the Relation between Religion, Political Actors, and Democratization." *Democratization* 20, no.5 (2013): 959–68.

Palshikar, Suhas. "The BJP and Hindu Nationalism: Centrist Politics and Majoritarian Impulses." *South Asia: Journal of South Asian Studies* 38, no. 4 (2015):719–35.

Pathak, Priyanka. "India's 'Missing' Muslim Politicians." BBC News, May 9, 2019. https://www.bbc.com/news/world-asia-india-47315852.

Ruparelia, Sanjay. "'Minimum Government, Maximum Governance': The Restructuring of Power in Modi's India." *South Asia: Journal of South Asian Studies* 38,no. 4 (2015): 755–75.

Sen, Ronojoy. "Narendra Modi's Makeover and the Politics of Symbolism." *Journal of Asian Public Policy* 9, no. 2 (2016): 98–111.

Shani, Giorgio. "Midnight's Children: Religion and Nationalism in South Asia." In *Religion and Nationalism in Asia*, edited by Giorgio Shani and Takashi Kibe, 32–47. London: Routledge, 2019.

———. *Sikh Nationalism and Identity in a Global Age*. London; New York: Routledge, 2008.

Sharma, Harish. *Communal Angle in Indian Politics*. Jaipur; New Delhi: Rawat Publications, 2000.

Sridharan, E. "Coalition Strategies and the BJP's Expansion, 1989–2004." *Commonwealth & Comparative Politics* 43, no. 2 (2005): 194–221.

———. "Why Are Multi-Party Minority Governments Viable in India? Theory and Comparison." *Commonwealth & Comparative Politics* 50, no. 3 (2012): 314–43.

Tillin, Louise. "Indian Elections 2014: Explaining the Landslide." *Contemporary South Asia* 23, no. 2 (2015): 117–22.

Torri, Michelguglielmo. *Storia dell'India*. Roma; Bari: Laterza, 2000.

Van der Veer, Peter. "Hindu Nationalism and the Discourse of Modernity: The Vishva Hindu Parishad." In *Accounting for Fundamentalism: The Dynamic Character of Movements*, edited by Martin E. Marty and R. Scott Appleby, 653–68. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

Wallace, Paul. "Introduction: India's 1998 Election—Hindutva, the Tail Wags the Elephant, and Pokhran." In *Indian Politics and the 1998 Election: Regionalism, Hindutva and State Politics*, edited by Ramashray Roy and Paul Wallace, 15–35. New Delhi: SAGE Publications, 1999.

Weiner, Myron. *Party Building in a New Nation: The Indian National Congress*. Minneapolis: University of Chicago Press, 1967.

Wilkinson, Steven. "Elections in India: Behind the Congress Comeback." *Journal of Democracy* 16, no. 1 (2005): 153–67.

الفصل الخامس
دولة يهودية أم علمانية؟
اللغز الإسرائيلي

مقدمة

قامت الهجرة اليهودية إلى فلسطين، وإقامة دولة إسرائيل على فكرة الصهيونية (Zionism)، التي هي أيديولوجية علمانية صيغت في أوروبا في القرن التاسع عشر، و«فارقت اليهودية التقليدية، من زاوية كونها طريقًا للخلاص مستقلًا عن القوى الدينية»[1]. إلا أن الصهيونية لم تتمكن مطلقًا من الانفصال التام عن الديانة اليهودية، بالنظر إلى كونها تسعى إلى إقامة مدينة فاضلة شديدة الارتباط بـ «أرض الميعاد» وتمهيدها بإقامة دولة في وطن الأجداد اليهود[2]. وعلاوة على ذلك، فإن كثيرًا من الجماعات اليهودية المتدينة التي هاجرت إلى إسرائيل في موجات هجرة مختلفة، أقنعوا على ذلك إمّا لكونهم «صهاينة متدينين» على قناعة بأن الصهيونية مشروع نابع من إلهام إلهي (صراحةً أو ضمنًا)، والنظر إلى ولائهم للدولة إسرائيل على أنه فريضة دينية»[3]؛ وإمّا لكونهم قد اضطروا -رغم معارضتهم مبدئيًا فكرةَ «العودة إلى صهيون»- للهجرة إلى فلسطين بسبب المذابح في أوروبا الشرقية في القرن التاسع عشر (*pogroms*)، والمحرقة في القرن العشرين (الهولوكوست *Shoah Holocaust*)[4]. وبمجرّد قيام دولة إسرائيل في عام ١٩٤٨م، فإن كلاً من

(1) Ben-Rafael, "The Faces of Religiosity in Israel," 92

(2) Ben-Porat, "Israeli Society: Diversity, Tensions, and Governance"; Ben- Rafael, "The Faces of Religiosity in Israel."

(3) Ben-Rafael, "The Faces of Religiosity in Israel." 90

(4) Ravitzky, "Religious Radicalism and Political Messianism in Israel"; Ravitzky,-

وجود فصائل متدينة كبيرة وحاجة الدولة الجديدة للدين كمصدر للشرعية، خاصةً فيما يتعلق بالدعاوى حول الأراضي، دفعًا رئيس الوزراء الإسرائيلي ديفيد بن غوريون إلى تقديم تنازلات للجماعات الدينية، باتت لاحقًا هي الأمر الواقع. ومن هذا المنطلق،

> أُعفي الطلاب الحَريديون (Haredim) في «المعاهد الدينية - يشيفا» (yeshiva) من الخدمة العسكرية، هذا أولًا؛ ومن جهة ثانية منحت الحكومة استقلالًا ذاتيًا لنظام المدارس الأرثوذكسية المتشددة. وقد أثّرت ثلاثة مكونات أخرى في حياة اليهود العلمانيين على نحو مباشر. أولها: تحديد السبت يومَ راحة، تُغلق فيه المحال والمصالح العامة إلزاميًا. وثانيها: الإلزام بمراعاة أحكام الطعام اليهودي (كوشِر/ كشروت kashrut) في المؤسسات العامة. وثالثها: احتكار الأرثوذكس لمسائل الدفن والزواج والطلاق[٥].

ونتيجةً لذلك، وعلى الرغم من خضوع المجتمع الإسرائيلي لعمليات علمنة ذات صلة في العقود التالية لنشأة إسرائيل، فإن جانبًا مهمًّا من الجدل السياسي الداخلي الإسرائيلي تأثّر عادةً بالانقسام العلماني-الديني[٦]، وكذا بانقسام آخر، داخل صفوف اليهود المتدينين، بين الصهاينة المتدينين (religious Zionists) (الذين انخرطوا في البداية في بناء الدولة الجديدة، واتسموا على نحو متصاعد منذ عام ١٩٦٧م بمواقف متشددة فيما يتعلق بالسياسة الخارجية ومسائل الأراضي) وبين الحَريديين المتزمتين (ultra-Orthodox Haredim) (الذين يركزون عادةً على الانفصال عن التيار السائد في المجتمع الإسرائيلي، الذي يعدّونه فاسدًا)[٧].

= *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*; Armstrong, *The Battle for God*.

(5) Ben-Porat, *Between State and Synagogue*, 32.

(6) Ben-Porat, *Between State and Synagogue*; Ben-Rafael, "The Faces of Religiosity in Israel."

(7) Greilsammer, *Israel. les hommes en noir*; Guolo, *Terra e redenzione. Il fondamentalismo nazional-religioso in Israele*.

وبهذا الشكل، فليس الدين حيويًا داخل المجتمع اليهودي فحسب، بل أيضًا -وبطرق مختلفة- في ترتيب علاقات هذا المجتمع مع الأقليات غير اليهودية المتنامية من المواطنين الإسرائيليين، خاصةً المسلمين منهم[8]، والفلسطينيين الذين يعيشون في الأراضي المحتلة في الضفة الغربية وغزة وفي تحديد طبيعة علاقات الدولة اليهودية مع جيرانها العرب. ونتيجةً لذلك، ولإضفاء اليمين السياسي صبغة القداسة على الأرض، يلعب العامل الديني دورًا مهمًّا في انقسامَيْن آخرين ذَوي صلة: «الانقسام اليهودي-العربي»[9]، وعلى وجه الخصوص «الانقسام بين الصقور والحمائم، الذي هو أحدُ الانقسامات الإسرائيلية» (فيما يتعلق بقضايا الأمن والأراضي)[10]، وهو الانقسام الذي كان له دور كبير في تحديد الخط الفاصل بين اليمين واليسار في العقود الماضية. وكما يقول غاي بن بورات (Guy Ben-Porat)، فإن الجدل الدائر بين اليسار واليمين حول الأراضي يرتبط بفلسفة سياسية وبتصوراتٍ أوسع عن مكانة إسرائيل في العالم. إذ يتبنّى اليمين هوية قومية بدائية (ودينية في الغالب)، ورؤية متشائمة عن «أمّة تعيش منفردةً»، وتصوُّر استحالة أن تكون الدولة اليهودية آمنةً في العالم، ومن ثَمَّ لا

---

(٨) العرب والمسلمون الذين بقوا في أراضيهم وقُراهم بعد نكبة ١٩٤٨م تمّ تجنيسهم بالجنسية الإسرائيلية قسرًا، وهي مسألة قانونية سياسية لا تقدح في انتمائهم إلى شعبهم وأمّتهم (المراجع)

(٩) على الرغم من أن الانقسام اليهودي-العربي، مع نمو تعداد العرب الحاملين للجنسية الإسرائيلية [عرب ٤٨]، قد صار -بوتيرة متزايدة- مسألة حيوية في السياسة الإسرائيلية، فإننا في هذا الكتاب لن نتعمق في تحليل دور الدين في الأحزاب العربية [داخل الخط الأخضر] في هذا الكتاب، وذلك لسببين: أولهما كون هذه الأحزاب تمثل حقلًا غير مطروق لا يمكن تغطيته بما فيه الكفاية في حدود هذا الفصل، وثانيهما أن هذه الأحزاب -باستثناء القائمة العربية الموحدة- تستلهم في العادة أيديولوجيات علمانية. لمزيد من المعلومات بهذا الخصوص، انظر:

Choudhary, *The Changing Face of Parties and Party Systems*; Hitman, "The Joint Arab List for the Knesset."

(10) Ben-Porat, "Israeli Society: Diversity, Tensions, and Governance," 22–26.

يمكن المساومة بالنسبة إلى الأراضي. وعلى العكس من ذلك، يتبنّى اليسار هوية مدنية (علمانية في الغالب) ورؤيةً لإسرائيل على أنها «أمّة مثل كل الأمم»، تطورت في السنوات التكوينية للصهيونية. وتُترجم هذه الهوية إلى اعتقاد بأن إنهاء الاحتلال سيمنح إسرائيل وضعية دولية «طبيعية»، ويُسهم في اندماجها في العالم[11].

وقد أسهم هذا التصور أيضًا إسهامًا كبيرًا في دفع الجدل السياسي إلى التطرف، وفي توسيع نطاق خيارات السياسات التي تُعَدُّ مقبولة، مع نشأة أحزاب قومية يمينية متزايدة الراديكالية، دينية وعلمانية[12].

وأخيرًا، تتشابك أيضًا تلك الهوية الدينية بشدّة مع انقسام آخر ذي صلة، وهو الانقسام العرقي. فقد أدى الاختلاف بين اليهود الأشكناز [الغربيين] (Ashkenazi) والسفارديين [الشرقيين] (Sephardic) أو المزراحي (Mizrachi)[13] إلى انقسام داخل عالم اليهود الأرثوذكس المتشدّدين، تجسّد في نشأة أحزاب «معسكر» (وفق التصنيف المبيّن في الفصل الثالث من هذا الكتاب) تمثّل جماعات دينية-عرقية مختلفة[14]. وازداد هذا الوضع تعقيدًا منذ تسعينيات القرن العشرين، مع موجة هجرة يهودية جديدة قادمة من دول الاتحاد السوفيتي السابق[15].

وأخيرًا، ومن منظور أوسع لسياسة الانقسام، نجد أن الدين قد لعب دورًا حيويًا في إبطاء وإضعاف أفول دور الانقسامات الاجتماعية التقليدية في الاختيار

---

(11) Ben-Porat, 25.

(12) Sprinzak, *The Ascendance of Israel's Radical Right*; Sprinzak, "Kach and Kahane: The Emergence of Jewish Quasi-Fascism"; Margai and Simonnot, *Israel's Ayatollahs*.

(13) مع أن المجموعتين الأخيرتين ليستا متماثلتين تمامًا، فإنهما يتداخلان إلى حد كبير في النقاش السياسي، ومن ثمّ سنشير إليهما في هذا الفصل بمسمى «السفارديين».

(14) Tessler, "The Political Right in Israel"; Lehmann and Siebzehner, *Remaking Israeli Judaism*; Bick, "The Shas Phenomenon and Religious Parties in the 1999 Elections."

(15) Tzfadia, "Geography and Demography: Spatial Transformations"; Ben-Porat, *Between State and Synagogue*, 40–41.

الحزبي. وكما يقول موشيه ماور (Moshe Maor) وروفين هازان (Reuven Hazan)، فقد حافظت الانقسامات الاجتماعية على قدرتها على التحكُّم في أنماط التصويت إلى حدٍّ بعيد، مع تزايد أهمية قضية التصويت في إسرائيل. والمصدر الرئيس لهذه الأهمية الدائمة لتلك الانقسامات الاجتماعية في السياسة الإسرائيلية يكْمُن في طبيعة القضايا المطروحة على جدول الأعمال. وتشمل هذه القضايا معضلات الهوية التي عززت -بدلًا من أن تتحدى- هياكل الانقسامات الاجتماعية القائمة(١٦).

ونتيجةً للفوارق المختلفة المتشابكة مع الدين، فإن تاريخ الأحزاب الدينية التوجُّه في إسرائيل بالغُ التعقيد، حيث شهد انشقاقات واندماجات وإنشاء أحزاب جديدة على الدوام. والمرة الوحيدة التي شارك خلالها المتدينون في الانتخابات كانت في انتخاب أول كنيست (البرلمان الإسرائيلي)، عام ١٩٤٩م، وكانوا جزءًا من قائمة واحدة تُسمَّى «الجبهة الدينية المتحدة» (United Religious Front)، وحصلت على ١٢,٢٪ من أصوات الناخبين وستة عشر مقعدًا. وضمَّت تلك القائمة حزبَيْن ينتميان إلى تيار الصهيونية الدينية: «مزراحي» (Mizrachi) و«هابوعيل هامزراحي» (HaPoel HaMizrachi، العامل المزراحي)؛ وحزبَيْن حريديَّيْن: «أغودات يسرائيل» (Agudat Yisrael، اتحاد إسرائيل)، و«بوعالي أغودات يسرائيل» (Poalei Agudat Yisrael، اتحاد العمَّال الإسرائيليين). لكن في الأعوام التالية وقع افتراق بين الصهاينة المتدينين والحَريديين؛ فأنشأ الصهاينة المتدينون حزب «مفدال» (Mafdal، أو «الحزب الديني القومي» National Religious Party) عام ١٩٥٦م، الذي كان ملاذهم حتى تسعينيات القرن العشرين. أما الحَريديون فقد قرروا عدم إنشاء حزب واحد، وشاركوا في الانتخابات بقائمتَيْن منفصلتَيْن أحيانًا، ونافسوا في حالات أخرى بقائمة واحدة؛ لكن دون الاندماج في حزب واحد(١٧).

---

(16) Maor and Hazan, "Parties, Elections and Cleavages," 2.

(17) Mendilow, *Ideology, Party Change, and Electoral Campaigns in Israel, 1965–2001*.

وحكمت إسرائيل -في عقودها الأولى- حكوماتٌ ائتلافية يسارية دون انقطاع، بقيادة حزب «ماباي» (Mapai، وهو اختصار [بالعبريّة] لـ«حزب عمّال أرض إسرائيل» Workers' Party of the Land of Israel)، وهو حزب اجتماعي ديمقراطي (social-democratic) وصهيوني (Zionist). ثم حكمها، منذ عام ١٩٦٨م، «حزب العمل الإسرائيلي» (Israeli Labor Party) (الذي نشأ نتيجة اندماج «ماباي» مع حزبين إسرائيليّين آخرين أصغر منه). وبينما لم يشارك الحَريديون في الحكومات غالبًا، كان حزب «مفدال» شريكًا في الحكومة على الدوام. وأسهم عاملان في جعل هذا التحالف بين الصهاينة العلمانيين والمتديّنين ممكنًا. أولهما: أن حزب «مفدال» كان يركّز آنذاك على قضايا داخلية، مثل التعليم، لا على السياسة الخارجية. وثانيهما: التوافق المشترك بين العلمانيين والمتدينين على أن «إسرائيل "دولة يهودية" ويجب أن تبقى كذلك»[18]. ومن جهة أخرى، عندما نشأت خلافات حول الدين «تمت تسويتها من خلال سلطة المؤسسات الدينية، أو الالتزام بتوافقٍ أساسيٍّ في الآراء، أو من خلال قدرة المؤسسات الرسمية على الالتفاف على القضايا الخلافية وتجنُّب القرارات المثيرة للجدل»[19].

إلّا أن حرب الأيام الستة عام ١٩٦٧م أفسدت هذا النظام الذي كان يحكم المجال الديني. فقد أحرز الجيش الإسرائيلي في هذه الحرب نصرًا خاطفًا على البلدان العربية المجاورة، غيّر تاريخ المنطقة إلى الأبد، وبه بدأ احتلال إسرائيل لقطاع غزة والضفة الغربية، بالإضافة إلى التهجير القسري لمئات الآلاف من الفلسطينيين. وعلاوة على ذلك، أحدثت هذه الحرب «ثورة ذهنية»[20] لدى الصهاينة المتديّنين، أذِنت ببروز حرسٍ جديدٍ داخل حزب «مفدال»، يستلهم تعاليم الحاخام تسفي يهودا كوك (Zvi Yehuda Kook)، ويركّز على إضفاء القدسية على «أرض إسرائيل» (Land of Israel)، وعلى فكرة أن عملية الخلاص ومجيء

---

(18) Ben-Porat, *Between State and Synagogue*, 28.

(19) Ben-Porat, 28.

(20) Sprinzak, *The Ascendance of Israel's Radical Right*, 38.

المسيح لن تبدأ إلّا باكتمال السيطرة اليهودية على الأرض التي كانت -يومًا ما- جزءًا من «مملكة إسرائيل» (Kingdom of Israel)[21]. وفي الوقت نفسه، نشأت في السبعينيات رابطات وجماعات سياسية أخرى ذات توجُّه ديني متطرف، أهمها «غوش أمونيم» (Gush Emunim، كتلة المؤمنين)، وهي جماعة مرتبطة بحزب «مفدال»، انخرطت في برنامج للاستيطان غير القانوني في الأراضي المحتلة[22]، وحركة/ حزب «كاخ» (Kach) التي أسّسها الحاخام مائير كاهانا (Meir Kahane) في عام ١٩٧١م، والتي انخرطت بدورها في أنشطة ودعاية معادية للعرب، تقوم على توجُّه ديني «أصولي» وعقيدة عنصرية[23].

وبمنظورٍ سياسيٍّ أوسع، خلقت حرب ١٩٦٧م، والنصر الثاني في حرب «يوم الغفران»[24] عام ١٩٧٣م مناخًا سياسيًّا جديدًا في إسرائيل، أسفر عن توافقٍ واسعٍ على وجهة نظر الصقور فيما يتعلّق بقضية الأراضي، فاجتمع عليها صهاينة تصحيحيون (revisionist Zionists)، وصهاينة متديّنون (religious Zionists)، وأعضاء سابقون في حزب «العمل»، وممثلون لجماعات أخرى. وجعل هذا التطور سقوط كتلة حزب «العمل» في انتخابات ١٩٧٧م أمرًا ممكنًا، بعد أن حكمت إسرائيل على مدى ثلاثة عقود؛ فقد فاز في هذه الانتخابات تحالف يمين الوسط الجديد بقيادة حزب «الليكود» (Likud، الاندماج) الذي ترأسه مناحم بيغن (Menachem Begin). وقد لعبت قضية الأراضي دورًا حيويًا في هذا الحدث الشائع وصفُه بكونه «مهاباخ» (Mahapach، اضطراب انتخابي

(21) Aran, "The Father, the Son and the Holy Land: The Spiritual Authorities of Jewish-Zionist Fundamentalism in Israel"; Ravitzky, *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*.

(22) Aran, "Jewish Zionist Fundamentalism: The Bloc of the Faithful in Israel (Gush Emunim)"; Rubinstein, *The Zionist Dream Revisited*.

(23) Mergui and Simonnot, *Israel's Ayatollahs*; Sprinzak, "Kach and Kahane: The Emergence of Jewish Quasi-Fascism."

(٢٤) علّق الكاتب على الرأي القائل بأن الحرب كانت انتصارًا إسرائيليًا. (المراجع)

electoral upheaval)؛ نظرًا لأن حزب «العمل» كان قد شرع في مفاوضات مع الدول العربية بهدف التوصل إلى تسويات بخصوص الحدود. أما حزب «الليكود»، فقد «طرح فكرة إسرائيل الكبرى» (*Eretz Yisrael ha'Shlema* / Greater Israel)، المطالبة بضمّ الضفة الغربية وقطاع غزة إلى إسرائيل، وجعلها على رأس بنود برنامجه الانتخابي»[25]. وعند تشكيل الحكومة الجديدة اختار كلٌّ من حزب «مفدال» (الحائز على ٩,٢٪ من الأصوات، والممثَّل في الكنيست باثني عشر نائبًا) وحزب «أغودات يسرائيل» (الحائز على ٣,٣٪ من الأصوات وأربعة مقاعد بالكنيست) الاشتراكَ في هذه الحكومة.

حكومات «الليكود»

لقد ثبت أن تداول السلطة بين حزبَي «العمل» و«الليكود» لم يكن مجرّد حدث طارئ، بل كان نتاج إعادة اصطفافٍ مستقرّ للسلطة، بدليل أن «الليكود» أمسك بزمام السلطة على مدى ثلاثة عشر عامًا من الأعوام الخمسة عشر التالية، بقيادة بيغن ومن بعده إسحاق شامير (Yitzhak Shamir). ومن ثَمَّ تمكَّن «الليكود» من اختراق الجهاز الإداري للدولة، ووجَّه الاقتصاد الإسرائيلي إلى وجهة مغايرة لسياسات حزب «العمل» الاشتراكية الديمقراطية؛ فشهدت إسرائيل «عملية تحرير سريعة لاقتصادها، أبعدته عن وضعية الاقتصاد الموجَّه من الدولة، وسارت به باتجاه الاقتصاد الليبرالي على النمط الغربي، في أساليب الحياة وتقسيم العمل، بما جعله يندمج تمامًا في الاقتصاد العالمي، وبما ترتَّب على ذلك من توسيعٍ للفجوة بين الأثرياء والفقراء»[26]. ومهَّد هذا الوضع -كما سيتضح لاحقًا- الطريقَ أمام أنشطة الجماعات الدينية، التي سنحت لها الفرصة منذ الثمانينات والتسعينيات لبناء توافقٍ حول تقديم الرعاية الاجتماعية للفئات الأفقر من السكان.

---

(25) Nachmias, "The Political System: Government, Parliament, and the Court," 70.

(26) Ben-Porat, "Political Economy: Liberalization and Globalization."

وشهدت إسرائيل في أواخر السبعينيات وأوائل الثمانينيات جدالاتٍ كبيرةً حول بعض الأحداث الدبلوماسية والعسكرية. فقد انتقد الصهاينة المتديّنون بشدّة «اتفاقيةَ كامب ديفيد» (Camp David Accord)، المُبرَمة بين بيغن والرئيس المصري أنور السادات عام ١٩٧٨م، والتي تضمَّنت انسحاب إسرائيل الكامل من شبه جزيرة سيناء، وتفكيك العديد من المستوطنات التي أُقيمت فيها، في مقابل السلام مع مصر. واحتجَّ الصهاينة المتديّنون بقوة على هذا الانسحاب؛ وتمخَّض ذلك عن ميلاد حزبٍ دينيٍ يمينيٍ جديد هو حزب «تيحيا» (Tehiya، الإحياء) الذي يعدُّه كثيرون «الجناح السياسي» لحركة «غوش أمونيم»[٢٧]. وفي عام ١٩٨٤م، اكتُشِفَت حركة إرهابية سِرّيّة، يُشار إليها باسم «ماختريت» (Machteret، الخَفِيّة)، نفذت هجمات ضد السكان العرب «جبرًا للضرر» الناجم عمّا سمّته «رجس كامب ديفيد»[٢٨]. بل إنّ كاهانا استطاع -في هذا المناخ السياسي الشديد الاستقطاب- الحصول على مقعد في الكنيست في انتخابات ١٩٨٤م، واستخدم هذا المنصب في اقتراح مشروعات قوانين معادية للعرب (محبذًا طرد الفلسطينيين من إسرائيل، ومطالبًا بالحظر القانوني على الزواج بين العرب واليهود). ونتيجةً لذلك، تزايدت شعبية «كاخ» في أوساط المتطرفين اليمينيين، وبدأت حظوظه تنمو في استطلاعات الرأي الانتخابية. ومع ذلك، لم يستطع الحزب المنافسة في انتخابات ١٩٨٨م، بسبب قرار المحكمة العليا الإسرائيلية (Israeli Supreme Court) القاضي بعدم أهليته لخوض الانتخابات بسبب تحريضه على العنصرية[٢٩].

بل ثارت خلافات أوسع، حتى في أوساط العلمانيين، عام ١٩٨٢م، نتيجةً التدخل العسكري الإسرائيلي في لبنان، حيث مقر «منظمة التحرير الفلسطينية»،

---

(27) Sprinzak, "The Emergence of the Israeli Radical Right," 184; Tessler, "The Political Right in Israel."

(28) Sprinzak, "The Emergence of the Israeli Radical Right," 176–77; Sprinzak, *The Ascendance of Israel's Radical Right*.

(29) Sprinzak, *The Ascendance of Israel's Radical Right*; Tessler, "The Political Right in Israel."

التي كان يتزعمها ياسر عرفات. فلأول مرة خاضت إسرائيل صراعًا لم يكن دفاعيًا في المقام الأول؛ مما أثار احتجاجات في البلاد تنامت حِدَّتها مع طول أمد الصراع وارتفاع تكلفته، خاصةً في حصيلة ضحاياه من أرواح الإسرائيليين[٣٠].

وفي غضون ذلك، تنامت أيضًا أهمية الانقسام العرقي في السياسة الإسرائيلية. ففي السبعينيات، شرَع الشباب السفاردي في الاحتجاج ضد هيمنة اليهود الأشكناز على المؤسسات الرسمية، وصار صوت اليهود الشرقيين حيويًّا في فوز بيغن في انتخابات ١٩٧٧م. وخلال الثمانينيات، بدأ تأثير الانقسام العرقي يظهر أيضًا في داخل الساحة الدينية. فبدايةً، شهد العام ١٩٨١م انشقاق فصيل سفاردي عن حزب «مفدال»، وإنشاء قائمة جديدة باسم «تامي» (Tami)، نجحت في الحصول على ٢,٣٪ من الأصوات وثلاثة مقاعد بالكنيست. إلَّا أن هذه التجربة كانت قصيرة العمر؛ لأن أداء هذا الحزب كان رديئًا في الانتخابات التالية عام ١٩٨٤م، مما حدا به إلى الاندماج في «الليكود»، الذي استطاع -في ذلك الوقت- جذب أصوات كثير من الإسرائيليين المتدينين، بفضل التوجُّه الديني لمناحم بيغن، الذي أسهم بدوره -بدرجة كبيرة- في قبول «غوش أمونيم» -وغيرها من الجماعات الدينية اليمينية القريبة من الحركة الاستيطانية- في التيار العام في السياسة الإسرائيلية[٣١].

وشهد عام ١٩٨٤م التجلي الأهم للانقسام العرقي الأشكنازي-السفاردي في أوساط المتدينين، متمثلًا في إنشاء حزب «شاس» (Shas، وهو اختصار [بالعبرية] لما يعني «حراس التوراة»)، الذي هو حزب حريدي انشقَّ عن حزب «أغودات يسرائيل»، ليمثِّل مصالح اليهود المتديِّنين السفارديين، بمباركة من الحاخام الأكبر الأسبق للسفارديين عوفاديا يوسف (Ovadia Yosef)، الذي كان الزعيم الروحي للحزب على مدى قرابة ثلاثين عامًا، حتى وفاته عام ٢٠١٣م. ومع أن الحزب لم يحصل في انتخابات ١٩٨٤م إلَّا على ٣,١٪ من أصوات الناخبين وأربعة مقاعد

(30) Ben-Porat, "Israeli Society: Diversity, Tensions, and Governance."

(31) Silver, *Begin*; Sprinzak, "The Emergence of the Israeli Radical Right."

في الكنيست، فقد نما في السنوات التالية وأصبح واحدًا من أكبر الأحزاب الإسرائيلية ووسيطًا رئيسًا بالسلطة في عملية السلام في أوائل التسعينيات[31].

ونتيجةً لتجلّي هذه الانقسامات السياسية والدينية والعرقية، شهدت انتخابات ١٩٨٤م انتشارًا غير مسبوقٍ للأحزاب الدينية، مع حصول ست قوائم مختلفة على مقاعد بالكنيست. إلّا أن هذا التشظّي لم تصحبه زيادة في الوزن السياسي، في تلك اللحظة على الأقل. فعلى العكس، لم تحصل الأحزاب الدينية مجتمعة إلّا على اثني عشر مقعدًا في الكنيست، بعد خسارة أربعة مقاعد، مقارنةً بحصيلتها في انتخابات ١٩٧٧م.

سنوات الانتفاضة الأولى

في ديسمبر ١٩٨٧م، اندلعت في قطاع غزة والضفة الغربية سلسلةٌ من الهبّات الشعبية العفوية، فيما يبدو، على نحو لم يكن مفاجئًا للسلطات الإسرائيلية فحسب، بل حتى لـ «منظمة التحرير الفلسطينية»، التي كانت قد نقلت مقرها إلى تونس بعد الغزو الإسرائيلي للبنان عام ١٩٨٢م. في البداية، جرى التهوين من هذه الاحتجاجات، إلّا أنها تصاعدت وأصبحت أعنف، لتشمل أيضًا شنّ هجمات على مواقع أمنية حدودية ودوريات عسكرية (أسفرت محصلتها النهائية عن إزهاق أرواح ما يزيد عن ألفي شخص، معظمهم من العرب). وقد «عصفت [هذه الأحداث] بمعتقد راسخ آخر لدى الإسرائيليين، يرى أن التكلفة الاقتصادية والسياسية والأخلاقية لاحتلال الأراضي منخفضة نسبيًّا»، و«جعلتهم يدركون أن إمكانية الاحتفاظ بـ "احتلال حميد" للأراضي الفلسطينية لم تكن إلا أسطورة»[33]. على الصعيد الدولي، استرعى هذا الوضع انتباه المجتمع العالمي إلى المحنة الفلسطينية. وأسهم هذا الاهتمام العالمي بها - على المدى الطويل - في دفع

---

(32) Lehmann and Siebzehner, *Remaking Israeli Judaism*; Kamil, "The Synagogue as Civil Society, or How We Can Understand the Shas Party."

(33) Ben-Porat, "Israeli Society: Diversity, Tensions, and Governance," 13–14.

الحكومة الإسرائيلية إلى المشاركة في «مؤتمر مدريد» عام ١٩٩١م (Madrid Conference)، الذي ربما كان هو الخطوة الأولى باتجاه عملية السلام[٣٤]. أما على الصعيد الداخلي، فإن هذه الانتفاضة أفضت إلى مرحلة جديدة من الجدل بخصوص الأراضي المحتلة، بين «أولئك المطالبين بقبضة من حديد لقمعها، وأولئك المنادين بضرورة السير باتجاه تسوية لمسألة الأراضي، تشمل الدخول في مفاوضات مع منظمة التحرير الفلسطينية»[٣٥]. وتطورت -في ظل هذا الوضع- عملية التعبئة المسلحة للمستوطنين (الأمن الأهلي vigilantism)، مع تسامح السلطات عادةً معها، وكانوا يشنّون غارات ترويعية متكررة على المناطق العربية، مع تواصل إقامة مستوطنات غير قانونية في الأراضي المحتلة[٣٦].

في غضون ذلك، ونتيجةً لاكتشاف تخطيط حركة «ماخترت» لنسف قبة الصخرة، تمحور النقاش أيضًا حول السيطرة على الأماكن المقدسة، لا سيما جبل المعبد/ قبة الصخرة بالقدس، وكهف البطاركة/ المسجد الإبراهيمي بالخليل. وشهدت تلك السنوات قيام الجماعات والناشطين الدينيين المتطرفين بالكثير من الأنشطة الجديدة، الرامية إلى الحصول على تصريح بأداء شعائر دينية يهودية في هذه الأماكن، والحد من وجود المسلمين فيها[٣٧]. وقد أدت هذه التعبئة -في بعض الحالات- إلى صدامات عنيفة، وقع أكثرها دمويةً في ٨ أكتوبر ١٩٩٠م، حين احتكَّ حشد من النشطاء اليهود في قضية جبل المعبد بمجموعة من الفلسطينيين. وأسفر تدخل الجيش اللاحق عن مقتل تسعة عشر فلسطينيًا وإصابة العشرات منهم بجروح[٣٨].

أما على مستوى الأحزاب، فقد استطاعت القوى الصهيونية الدينية التوافق فيما بينها، بعد ما أصابها من تشرذمٍ بالغ في أوائل الثمانينيات؛ وقد جاء هذا التوافق بعد

---

(34) Friedman, *Zealots for Zion*.

(35) Ben-Porat, "Israeli Society: Diversity, Tensions, and Governance," 14

(36) Sprinzak, *The Ascendance of Israel's Radical Right*.

(37) Sprinzak; Gorenberg, *The End of Days*.

(38) Sprinzak, *The Ascendance of Israel's Radical Right*, 287.

أن عـاد كثيرون من القادة السـابقين لحزب «تيحيا» وجماعـات يمينية أخرى -مثل الحاخاميْن حاييم دروكمان (Haim Druckman) وحنان بورات (Hanan Porat)- إلى حزب «مفدال»؛ على الرغم من تعايش الحرس القديم المعتدل في نطاقه جنبًا إلى جنب أنصار «غوش أمونيم». ونتيجةً لذلك، انسـحبت من حزب «مفدال»، في أواخر الثمانينيات، مجموعةٌ من «الحمائم»، بقيادة يهودا بن مائير (Yehuda Ben-Meir)، وأنشـؤوا جماعة صهيونيـة يسـارية جديـدة تُسـمَّى «ميمـاد» (Meimad)، احتجاجًا على «احتلال» حركة «غوش أمونيم» حزبَ «مفدال»[٣٩]. ووفق ما يقوله أحـد قـادة «ميماد»، فإن هنـاك ثلاثة اختلافات أساسـية بين حزبهم وبيـن الصهاينة المتديِّنيـن الآخريـن. أولها: تأييدها لعملية السـلام ولحل الدولتيـن. وثانيها: تبنِّيها لتوجُّه مختلف حول التشريع بخصوص القضـايا الدينية. وثالثها: توجُّهها الاشـتراكي (المناقـض للتوجُّـه الرأسـمالي الذي تبنَّـاه كثير مـن الصهاينة اليمينييـن منذ أواخر القرن العشـرين)[٤٠]. ولهذا الحزب أهمية كبيرة بالنسـبة إلى الحالات التي نحلِّلها فـي هـذا الكتـاب، مـع أنـه لـم يُثبِـت نجاحًا كبيـرًا (حيـث اقتصـرت مشـاركته في الانتخابـات بعـد أواخـر التسـعينيات على إدراج مرشـحين له ضمـن قائمة حزب «العمـل»)؛ وتكْمُـن أهميته في كونه يمثل واحدًا مـن نماذج قليلة للنمط «الظلِّي» مـن الأحـزاب الدينيـة التوجُّـه، على شـاكلة بعض الأحـزاب الإيطاليـة مثل حزب «مارغريتـا». وقـد أثبتـت الصعوبـاتُ التي مرَّ بهـا والنتائـجُ الانتخابيـة الهزيلة التي حصـل عليهـا حالةَ القلق التي يعانيهـا المتديِّنون اليسـاريون، الذين هم محاصـرون بيـن أحـزاب كبـرى «محافظـة» و«قومية» يمينيـة دينيـة التوجُّه، وبين أحزاب يسـار الوسط العلمانية غالبًا[٤١].

---

(39) Hellman, "The Orthodox, the Ultra-Orthodox, and the Elections for the Twelfth Knesset"; Kopelowitz, "Religious Politics and Israel's Ethnic Democracy."

(٤٠) مقابلة أجراها المؤلف مع الحاخام مايكل مليشـور (Michael Melchior)، في جنيف في ٣٠ أبريل ٢٠١٩م.

(41) Ozzano and Cavatorta, "Conclusion."

أما بالنسبة إلى اليهود الحريديين، اللذين تصاعد وزنهم السياسي وحصلوا على ثلاثة عشر مقعدًا بالكنيست في انتخابات ١٩٨٨م، فقد تصدَّر حزب «شاس» الفائزين من أحزابهم، بلا شك، محتلًّا المرتبة الثالثة بين الأحزاب الإسرائيلية، بعد «الليكود» و«العمل»، بحصوله على ٧,٤٪ من أصوات الناخبين وستة مقاعد بالكنيست. وتطوّر هذا الحزب بعد هذه الانتخابات على نحوٍ مثيرٍ للإعجاب، أدت به إلى الحصول على عشرة مقاعد في انتخابات ١٩٩٦م، وسبعة عشر مقعدًا في انتخابات ١٩٩٩م. ولم يكن برنامج الحزب في هذه المرحلة مختلفًا تمامًا عن برامج القوى الحريدية الأخرى، مثل حزب «أغودات يسرائيل»، حيث انصبَّ اهتمامه على قضايا من قبيل التعليم الديني واستثناء طلاب «المعاهد الدينية – يشيفا» من الخدمة العسكرية الإلزامية. وتبنَّى الحزب موقفًا محافظًا للغاية فيما يخصُّ القضايا الأخلاقية، مثل رفض الشذوذ الجنسي وتمظهراته العلنيَّة. وقد أخذت منظمات المجتمع المدني على الحزب –فيما يتعلق بقضايا النوع– عدم تضمُّن قوائمه نساءً (وهو أمر شائع في الأحزاب الحريدية). أما فيما يتعلق بقضايا السياسة الخارجية والأمن، فقد اتَّسم الحزب في مراحله الأولى بمواقف أكثر «حمائمية»، سمحت له بالمشاركة في حكومة إسحاق رابين (Yitzhak Rabin) في أوائل التسعينيات، والإسهام في عملية السلام. وكما سيتضح لاحقًا، فقد غيَّر الحزب هذا التوجُّه الأيديولوجي فيما بعد، في سياق تحوُّل عام أوسع نطاقًا صوب المواقف القومية الحريدية، مع تبنِّي مواقف أكثر «صقورية» بخصوص السياسة الخارجية والمسائل المتعلقة بالأراضي. غير أن نجاح «شاس» فُسِّر أساسًا بعوامل اجتماعية، تتعلَّق ببناء الشبكة التعليمية الخاصة به، المسمَّاة «إل هامعيان» (*El ha-Ma'ayan*، إلى النبع)، وتقديم برامج رعاية اجتماعية مكثَّفة لفقراء السفارديين. وقد برزت في برنامج الحزب أيضًا الهموم الاقتصادية، التي شملت قضايا أهملتها الأحزاب الحريدية الأخرى غالبًا. ولهذا السبب، يمثِّل حزب «شاس» حالة ناجحة جدًّا من نمط حزب «المعسكر» (وَفْقَ التصنيف الموضَّح في الفصل الثالث)؛ إذ أثبت في بعض المراحل قدرته على جذب قطاعاتٍ عريضة من الشعب الإسرائيلي،

حتى من خارج قاعدته الانتخابية «الطبيعية»[42]. وتضيف سلطان تبه (Sultan Tepe) أن الحزب كان -في مراحله الأولى على الأقل- «يذكّرنا بالمقاربات التي تبنّاها حزب «ماباي» الصهيوني»، وأنه سعى إلى إقامة علاقات طيّبة مع النقابات العمالية[43]. وقد توحي هذه النقطة بأن الحزب كانت له بعض سمات النموذج «التقدّمي» من الأحزاب الدينية التوجُّه، ثم فَقَدها في العقد الأول من القرن الحالي. ويقدّم عمر كامل إضاءةً معرفيةً أخرى مثيرة للانتباه، مفادها أن حزب «شاس» تبنّى «استراتيجيات سياسية شبيهة بتلك التي تبنّتها الحركات الإسلامية في أرجاء العالم العربي»؛ وهكذا فقد برهن الحزب على نجاحه -بوجه خاص- في اختراق الدولة بـ«تجاوزها»، الأمر الذي يرجع الفضل فيه بالأساس إلى ثقله في المجتمع المدني، الناجم عن شبكته في مجال التعليم والرعاية الاجتماعية[44] (وهي ديناميات تذكّرنا -في الواقع- ببعض سمات الأحزاب الدينية التركية، التي يصفها الفصل السابع من هذا الكتاب). وقد ارتكزت بنية الحزب -بوجه خاص- على «سلطة الحاخامات المنتظمة، بدرجة أو بأخرى، في هرمية تراتبية بقيادة عوفاديا يوسف»، وفي هيئات يهيمن عليها الحزب في الإدارات القومية والمحلية في أرجاء إسرائيل، مع حلول الحاخامات محل «السوق»، من خلال تقديم آليات يستطيع الأفراد عبرها الحصول على أصول ووظائف»[45].

وأخيرًا، فإن عالم اليهود الحريديين عرف أيضًا دورًا سياسيًّا جنينيًّا داعمًا لحزب «أغودات يسرائيل»، قامت به حركة «لوبافيتش» (Lubavitch)، وهي حركة

---

(42) Kamil, "The Synagogue as Civil Society, or How We Can Understand the Shas Party"; Lehmann and Siebzehner, *Remaking Israeli Judaism*; Bick, "The Shas Phenomenon and Religious Parties in the 1999 Elections"; Greilsammer, *Israel, leshommes en noir*.

(43) Tepe, *Beyond Sacred and Secular*.

(44) Kamil, "The Synagogue as Civil Society, or How We Can Understand the Shas Party," 130.

(45) Lehmann and Siebzehner, *Remaking Israeli Judaism*, 117.

يهودية حَسيدية (Hasidic) عابرة للحدود، تعاظم نفوذها باطراد بين يهود الشتات في النصف الثاني من القرن العشرين[٤٦].

عملية السلام

كانت أول خطوة نحو عملية السلام -كما سلف القول- هي مشاركة الحكومة الإسرائيلية والحكومة الأردنية وممثلين فلسطينيين غير مرتبطين رسميًا بـ «منظمة التحرير الفلسطينية» (لرفض الحكومة الإسرائيلية آنذاك التفاوض معها)، في مؤتمر عُقِد في مدريد في أكتوبر ١٩٩١م بمبادرة أمريكية. وجاء هذا الحدث في سياق صراعٍ داخليٍّ متزايد، صاحبته نوبات عنف متكررة، ناجمة عن الانتفاضة ورد الفعل الخشن عليها من جانب قوات الأمن الإسرائيلية، وعن استحداث الهجمات الانتحارية في استراتيجيات الجماعات الفلسطينية، بالأخص.

إلا أن نقطة التحول في التقدُّم في المفاوضات كانت هي الفوز المفاجئ لحزب «العمل» في انتخابات ١٩٩٢م، بزعامة إسحاق رابين، الذي كان جنرالًا سابقًا استطاع أن يقترح على الجمهور الإسرائيلي مسارًا معقولًا لاستعادة الأمن، يقوم على فكرة منح الأراضي الفلسطينية حكمًا ذاتيًا مقابل السلام. ولأول مرة منذ عام ١٩٧٧م، كانت هناك إمكانية ملموسة لتشكيل حكومة لا تتضمَّن «الليكود» والأحزاب الصهيونية الدينية، حيث فاز حزب «العمل» (بـ ٣٤,٧٪ من أصوات الناخبين وأربعة وأربعين مقعدًا في الكنيست) مع النتيجة العالية التي أحرزها حزب «ميرتس» (Meretz)، وهو حزب يساري علماني آخر، له مواقف أكثر انفتاحًا تجاه عملية السلام حتى من حزب «العمل»[٤٧]. في غضون ذلك، وفي سياق ما وُصِف بأنه «دَمَقْرَطة» للنظام السياسي الإسرائيلي (مع جعل عتبة التمثيل بالكنيست الجديدة ١,٥٪ من أصوات الناخبين، وإدخال نظام الانتخاب الشعبي لرئيس الوزراء منذ

(46) Don-Yehiya, "Religion, Social Cleavages and Political Behavior: The Religious Parties in the Israeli Elections"; Bauer, *Les Partis religieux en Israël.*

(47) Inbar, "Labor's Return to Power."

عام ١٩٩٦م)[٤٨]، تعزّزت حوافز إقدام الأحزاب الصغيرة على الاندماج أو -على الأقل- على إنشاء قوائم مشتركة. وفي هذه الحالة اختار حزبًا «أغودات يسرائيل» و«ديغيل هاتوراه» (Degel HaTorah، راية التوراة - الذي انشقّ عن «أغودات يسرائيل» عام ١٩٩٨م) تشكيلَ قائمة مشتركة واحدة، سمَّياها «اليهودية التوراتية المتحدة» (Yahadut HaTora HaMeuhedet)، ليجابها بها أيضًا النفوذَ المتزايد لحزب «شاس» (الذي أصبح -بثبيت حيازته للمقاعد الستة التي حصل عليها في انتخابات ١٩٨٨م- هو الوسيط القوي الحقيقي في تشكيل الحكومة الجديدة).

ومن جهة أخرى، اتّسمت ساحة الصهاينة المتديّنين بمواقف متطرفة على نحو متصاعد، فيما يتعلّق بالانقسامات بين الصقور والحمائم. ونتيجةً لذلك، اختار حزب «مفدال» -لأول مرة في تاريخه- عدمَ المشاركة في الحكومة، مما دلّ على اختياره موقفًا واضحًا ومحددًا فيما يتعلّق بهويته المتنازع عليها، وتبنّيه توجهًا «قوميًا» يمينيًا[٤٩].

أعطت الحكومة الجديدة دفعةً جديدةً للمفاوضات مع الفلسطينيين، فضمّت هذه المرة ممثلين عن «منظمة التحرير الفلسطينية» أيضًا، وذلك عبر محادثات سرّيّة أُجريت في أوسلو (بمبادرة من بعض الأكاديميين الإسرائيليين في البداية، ثم بمشاركة مسؤولين حكوميين رفيعي المستوى أيضًا). وتمخّضت هذه المفاوضات في أغسطس ١٩٩٣م عن اتفاق على «إعلان مبادئ» (Declaration of Principles)، نُشِر لاحقًا. وتضمّن هذا الاتفاق حكمًا ذاتيًا جزئيًا لبعض الأراضي الفلسطينية، ثم جرى توسيعه فيما بعد في سبتمبر ١٩٩٤م، وأعقبه توقيع

---

(٤٨) يقول أرونوف في دراسته عن «أمركة السياسة الإسرائيلية» إنه قد تمّ تبنّي نظام الانتخاب الشعبي المباشر لرئيس الوزراء [الإسرائيلي] في ثلاثة انتخابات (أعوام ١٩٩٦ و١٩٩٩ و٢٠٠١م)، ثم جرى التخلي عن هذا النظام؛ لفشله في إقامة حكومات مستقرة. وعلى العكس من ذلك، تمّ رفع عتبة دخول الكنيست إلى ٢٪ عام ٢٠٠٣م، ثم إلى ٢.٥٪ عام ٢٠١٤م. انظر:

Aronoff, "The 'Americanization' of Israeli Politics."

(49) Ben-Porat, "Israeli Society: Diversity, Tensions, and Governance."

اتفاق سلام مع الأردن في أكتوبر ١٩٩٤م. وقُسِّمت الضفة الغربية إلى ثلاث مناطق: المنطقة «أ» (المدن الرئيسة) وتخضع لسيطرة الفلسطينيين، والمنطقة «ب» وتخضع لسلطة إسرائيلية فلسطينية مشتركة، والمنطقة «ج» تظل تحت السيطرة الإسرائيلية[٥٠].

وقد تمخَّضت عملية السلام -كما كان متوقعًا- عن ردود فعلٍ حادَّة للغاية في أوساط الصهاينة المتديِّنين. إلَّا أن المتديِّنين الحريديين عارضوا أيضًا الحكومة معارضة شديدة؛ لأن توجهها العلماني مثَّل تهديدًا لانفصالهم وامتيازاتهم داخل المجتمع اليهودي. وأسفر ذلك عن تسريع التقارب بين الفريقَيْن المتديِّنَيْن، الذي كان بعض الباحثين قد رصد علاماتٍ عليه بالفعل في السنوات السابقة، مع ميلاد ما يُعرف بـ «القومية الحَريدية» (*haredi nationalism*)[٥١].

ولذا، فقد تبيَّن لاحقًا أن تنفيذ الاتفاقية أمر بالغ الصعوبة، ليس بسبب معارضة الحركة الاستيطانية واليمين القومي المتطرف والصهاينة المتديِّنين فحسب، بل أيضًا بسبب مشكلات عملية؛ «نظرًا إلى أنه بحلول عام ١٩٩٣م كان هناك ما يزيد على مئة ألف إسرائيلي يستوطنون الأراضي التي من المفترض أن الدولة الفلسطينية ستقام عليها»[٥٢]. ونتيجةً لذلك، أصبح التوتُّر شديدًا للغاية «ليس بين الإسرائيليين والفلسطينيين فحسب، بل أيضًا داخل إسرائيل وبين الفلسطينيين»[٥٣]. فقد شنَّت حركة «حماس» -وهي جماعة إسلامية رافضة للتنازل لإسرائيل عن أية أراضٍ فلسطينية- موجةً من الهجمات «الإرهابية» الانتحارية ضد الدولة اليهودية؛ ومن جهة أخرى تبنَّى متطرفون يهود أيضًا -على نحو متصاعد- وسائلَ عنيفةً للاحتجاج والتعبير عن معارضتهم لهذه الخطة. وكانت الهجمة الأخطر -في هذا الصدد- هي تلك التي شنَّها الطبيب الأمريكي الإسرائيلي باروخ غولدشتاين

(50) Ben-Porat, "Israeli Society: Diversity, Tensions, and Governance."

(51) Liebman, "Religion and Democracy in Israel."

(52) Ben-Porat, "Israeli Society: Diversity, Tensions, and Governance," 17.

(53) Ben-Porat, 18.

(Baruch Goldstein)، المرتبط بحركة كاهانا، في فبراير ١٩٩٤م، على الحرم الإبراهيمي بمدينة الخليل[٥٤]. استهدف الهجوم مجموعةً كبيرةً من المسلمين كانوا مجتمعين للصلاة في هذا المكان المقدَّس، مما أسفر عن مقتل تسعة وعشرين منهم، وإصابة العشرات بجروح. وأدى هذا الحدث إلى مزيدٍ من التوتُّر، في داخل إسرائيل أيضًا؛ لا سيما أن العديد من القادة الصهاينة المتدينين والحاخامات بزّروا الهجوم، بل امتدحوا صنيع غولدشتاين، بينما شجب اليمين رابين ووصفوه بـ «الخائن» و«المضطهِد» للشعب اليهودي بسبب توقيعه معاهدة السلام[٥٥]. وفي هذا المناخ اغتال متطرف يهودي إسحاق رابين في ٤ نوفمبر ١٩٩٥م في تل أبيب، خلال مؤتمر شعبي مؤيد لاتفاق أوسلو.

وقد أدى كلٌّ من اختفاء رابين من المشهد وموجة العنف المستمرة من الجانبَين إلى تقويض عملية السلام، وتيسير عودة «الليكود» إلى السلطة، بقيادة بنيامين نتنياهو (Benjamin Netanyahu)، في انتخابات ١٩٩٦م. ومع أن نتنياهو نفسه وقَّع اتفاقيَّتَين أُخرَيَين («بروتوكول الخليل» Hebron Protocol و«اتفاقية واي ريفر» Wye River Memorandum)، كما أُجريت لاحقًا مفاوضات مكثَّفة في عام ٢٠٠٠م في عهد حكومة يقودها حزب «العمل» برئاسة إيهود باراك (Ehud Barak)، فإنه لم يتم إحياء عملية سلام كاملة حقيقية.

خلال تلك السنوات، وفي ظل هذه الظروف الصعبة، تواصلت عمليات تطور الأحزاب الدينية التوجُّه. فقد تواصَل التقاربُ بين ساحتي الحريديين والصهاينة المتديِّنين، مع تبنِّي الحريديين مواقف قومية بوتيرة متصاعدة، وتأييد حزب «الليكود» صراحةً ضد حزب «العمل»، وتعاظُم اهتمام الصهاينة المتدينين بقضايا «دينية» بحتة، من قبيل تلك المتعلِّقة بوضعية طلاب «المعاهد الدينية - يشيفا» واستثنائهم من الخدمة العسكرية. وفي الوقت نفسه، سعى حزب «مفدال» أيضًا إلى جذب القوميين العلمانيين، بتضمين قوائمه شخصياتٍ ليست مرتبطةً على نحو

---

(٥٤) وفي غضون ذلك، اغتيل كاهانا في نيويورك عام ١٩٩٠م.

(55) Shahak and Mezvinsky, *Jewish Fundamentalism in Israel*.

صريح بالدوائر الدينية. أما في داخل الحزب، فقد كان الصراع بين المعتدلين والمتطرفين لا يزال حيًّا، وكانت اليد العليا للمعتدلين لفترة قصيرة، مما مكَّنهم من المشاركة بعد انتخابات ١٩٩٩م في حكومة باراك وتأييد مبدأ التفاوض مع الفلسطينيين. وأدى هذا التطوُّر إلى احتدام الجدل داخل الحزب، مما أسفر -في نهاية المطاف- عن انشقاق الجناح القومي المتشدِّد بالحزب، وإنشائه حزب «تكوما» (Tekuma، الميلاد الجديد)[٥٦]. وقد كشفت هذه الخلافات بوضوح عن تعقيدات ظاهرة الأحزاب الإسرائيلية الدينية التوجُّه، التي تنحسر فيها باطراد سمات الانقسامات الدينية «التقليدية» أو العرقية، لتأثُّرها المتزايد بالتوجُّهات «القومية». وقد حظِيَ هذا التوجُّه القومي -بالإضافة إلى عملية علمنة للمجتمع موازية له- بدعم ناجم عن وصول موجة مهاجرين جدد من الاتحاد السوفيتي السابق، شكَّلوا أيضًا حزبَيْن: «يسرائيل باعاليا» (Yisrael BaAliyah، إسرائيل في ارتقاء) عام ١٩٩٦م و«إسرائيل بيتنا» (Yisrael Beitenu) عام ١٩٩٩م، ولكلَيهما توجُّه قوميّ يمينيّ، ولكنه أقلُّ اهتمامًا بالقضايا «الدينية» المحضة، من قبيل إعفاء طلاب المعاهد الدينية من الخدمة العسكرية.

ولا يعني هذا مطلقًا أن أهمية الدين قد تضاءلت في النظام السياسي الإسرائيلي. بل على العكس، ظلَّ التديُّن مؤشرًا مهمًّا يمكن من خلاله التنبؤ باتجاهات التصويت في إسرائيل -تمامًا كما هو ملاحظ في حالات أخرى يتناولها هذا الكتاب، منها الولايات المتحدة- على الخط الفارق بين اليمين واليسار، حيث صوَّت قرابة ٩٠٪ ممن يعتبرون أنفسهم متديِّنين لصالح بنيامين نتنياهو رئيسًا للوزراء عام ١٩٩٩م[٥٧]. واستطاعت الأحزاب الدينية التوجُّه -في هذا السياق- التحكُّم في قرابة ربع مقاعد الكنيست عام ١٩٩٩م، بفضل النتائج الجيدة التي

(56) Don-Yehiya, "Religion, Ethnicity and Electoral Reform: The Religious Parties and the 1996 Elections"; Elazar and Sandler, "Introduction: The Battle over Jewishness and Zionism in the Post-Modern Era"; Pedahzur, "The Downfall of the National Camp?"

(57) Don-Yehiya, "Religion, Ethnicity and Electoral Reform: The Religious Parties and the 1996 Elections," 79.

حققها حزب «شاس» بحصوله على ١٣٪ من أصوات الناخبين وسبعة عشر مقعدًا. ومن المفارقات أن هذه النتيجة فُسّرت بكونها ثمرة اتهام زعيم الحزب أرييه درعي (Aryeh Deri) بالرشوة قبل الانتخابات مباشرة. فقد استطاع الحزب -في الواقع- الحصول على أصوات كثير من الناخبين السفارديين والمحافظين، بتصوير درعي على أنه ضحية لاضطهاد سياسي/ عرقي مزعوم من جانب اليسار (مع أنه حُكم عليه في العام التالي بالسجن ثلاث سنوات). ووفق ما يقوله إيتا بيك (Etta Bick)، فإن «حزب "شاس" أطلق العنان لقضية العرق بكل قوة، وصوَّر محاكمة زعيمه أرييه درعي على أنها محاكمة للسفارديين كافّة». وبذلك تحوّل الحزب «من حزب ديني أصولي سفاردي إلى حزب للاحتجاج الاجتماعي». ونتيجةً لذلك، «استطاع حزب "شاس" التمدُّد في مناطق تابعة تقليديًا لحزب "الليكود"، في أوساط الضواحي الفقيرة والمدن النامية»، بفضل ما قدّمه أيضًا لسكانها من دعم اقتصادي. ويفسّر ذلك تحوّل الحزب نحو اليمين، تماشيًا مع توجُّه أوسع نطاقًا في أوساط الحريديين، الذين بدؤوا يجذبون عددًا يُعتَدُّ به من الأصوات من بين مجتمع المستوطنين[٥٨].

أحادية شارون

بلغ إسهام العنف المتنامي في فشل عملية السلام ذروته في سبتمبر ٢٠٠٠م، حين اندلعت الانتفاضة الثانية (أو انتفاضة الأقصى) عقب زيارة مثيرة للجدل قام بها الزعيم الجديد لحزب «الليكود» أرييل شارون (Ariel Sharon) إلى جبل المعبد/ المسجد الأقصى. وقد أدى الاضطراب الذي نشب على إثر ذلك إلى سقوط حكومة باراك، وإجراء انتخاباتٍ لاختيار رئيس وزراء جديد، فاز فيها شارون في فبراير ٢٠٠١م بقرابة ثلثي أصوات الناخبين. ومثّل أيضًا صعود شارون إلى سدّة الحكم بدايةً نهج جديد في معالجة الصراع الإسرائيلي-الفلسطيني، يتّسم بالأحادية لا بالاعتماد على المحادثات الدولية، وبتبنّي سياسات خلافية جديدة، من قبيل «بناء جدار فاصل، مكوَّن من شبكة من الأسوار والجدران الخرسانية» بين

---

(58) Bick, "The Shas Phenomenon and Religious Parties in the 1999 Elections," 58–67.

إسرائيل والأراضي الفلسطينية»، مع عدم الاكتراث باحتجاجات الفلسطينيين وجزء من المجتمع الدولي[59]. وأسهم المناخ الدولي الناجم عن هجمات الحادي عشر من سبتمبر، وما تلاها من خطاب «الحرب على الإرهاب»، بعواقبه الحضارية والمعادية للمسلمين على الصعيد العالمي، في جعل هذا التطور ممكنًا. فقد سهَّل هذا السياق الدولي الجديد على الحكومة الإسرائيلية طرحَ سياساتها الأمنية وتلك المتعلِّقة بالأراضي على أنها إجراءاتٌ مُبرَّرةٌ لمكافحة الإرهاب[60]. غير أن هذا النهج أوحى -في الوقت نفسه- بفكرة الانسحاب الأحادي من مناطق لم تُعَدّ «استراتيجية» أو جزءًا من التراث التاريخي اليهودي. وبموجب هذه الفكرة تمت عملية فك الارتباط (disengagement، أو «هتاكوت» بالعبرية *hitnatkut*) مع قطاع غزة عام ٢٠٠٥م، التي تضمَّنت أيضًا تفكيك العديد من المستوطنات الإسرائيلية. ولا بدَّ من تأطير هذا الاختيار ضمن براغماتية شارون، وإدراكه للدور الحيوي للعامل الديموغرافي، الذي جعل من المستحيل دمج كل الأراضي المحتلة في دولة إسرائيل، إذا ما أُرِيدَ بقاؤها دولةً يهودية[61].

وتمكَّن شارون بواقعيته هذه، وبإلقاء اللَّوم على حزب «العمل» في إخفاق عملية السلام، من الفوز في انتخابات ٢٠٠٣م. إلَّا أن هذه الواقعية ولَّدت خلافاتٍ شديدةً للغاية بين شارون وحزبه، وخاصةً مع منافسه بنيامين نتنياهو، الذي قاد المعارضة ضده داخل الحزب. ونتيجةً لذلك، قرَّر شارون في نوفمبر ٢٠٠٥م حلَّ الكنيست، وفي الوقت نفسه ترَكَ «الليكود» وشكَّل حزبًا آخر أسماه «كاديما» (Kadima، إلى الأمام)، اتَّسم بتوجُّه أكثر وسطيةً مقارنةً بحزب «الليكود»، وفاز في انتخابات ٢٠٠٦م. إلَّا أن شارون أُصيب لاحقًا بسكة دماغية خلال الحملة الانتخابية، ولم يعُد قادرًا على مواصلة نشاطه السياسي؛ فتشكَّلت حكومة بقيادة نائبه إيهود أولمرت (Ehud Olmert)، بمشاركة حزب «العمل» وليس «الليكود».

(59) Ben-Porat, "Israeli Society: Diversity, Tensions, and Governance," 22.

(60) Morris, *Righteous Victims*.

(61) Sandler and Ben Mollov, "Israel at the Polls 2003."

وكانت المعارضةُ لفك الارتباط الأحادي مع قطاع غزة أشدَّ كثيرًا -بالطبع- في أوساط المستوطنين، المتسمين عادةً بتوجُّه قوميّ دينيّ بالغ القوة، ومن قِبَل الأحزاب اليمينية (الدينية والعلمانية) المتماهية مع رؤى المستوطنين إلى حدٍّ بعيد. وتمامًا كما حدث في أوائل الثمانينيات، مع انسحاب يبقن من سيناء، رأت هذه الأحزاب أن من غير المعقول، ومن التدنيس للمقدَّسات، أن تقرِّر حكومة محافظة القيام بعملية فك ارتباط. ولهذا فقد استخدمت حركة المستوطنين وأنصارها كلَّ ما بوسعهم استخدامه من الوسائل لمنع تنفيذ فك الارتباط الأحادي. وامتدَّت مساعيهم تلك من محاولة إسقاط القرار من داخل الحكومة -من خلال القيام باحتجاجات مدنية في شكل مظاهرات وارتداء ملابس وأشرطة برتقالية للتعبير عن معارضتهم لهذه الخطة- إلى القيام بأعمال عنف من قبيل إغلاق طرق رئيسة في وسط البلاد، وإقامة مستوطنات نائية غير قانونية، ووضع أجهزة إرهابية وهميّة في مواقع حيويّة مثل محطات الحافلات[62].

وشمل هذا الخلاف -بالطبع- حزب «مفدال»، الذي عانى في الأعوام السابقة خسارةً كبيرةً لأصوات ناخبيه، لصالح الأحزاب القومية المتشدِّدة («الليكود» و«شاس»)، لأسباب أيديولوجية وعِرقية. ولمَّا كانت استطلاعات الرأي قد كشفت عن انخفاض شعبية «مفدال»، واحتمال ألَّا يحصل على أصوات تؤهله لاجتياز عتبة التمثيل في الكنيست، فقد قرَّر المشاركة في انتخابات ٢٠٠٦م ضمن قائمة واحدة مع حزب «الاتحاد القومي» (Halhud HaLeumi)، وهو تحالف يضمُّ العديد من الأحزاب اليمينية تشكَّل عام ١٩٩٩م[63]. وحصل هذا التحالف على دعم قويٍّ من مجموعة من الحاخامات المرتبطين بمعسكر الصهاينة المتدينين. وتكشف حقيقة عدم شجب هذا النفوذ، وعدم اعتباره تدخلًا غير مشروع، عن درجة النفوذ الجديدة التي صارت لرجال الدين على حزب كان في الأصل قد قرَّر -على العكس من الحريديين- «عدم إنشاء مجلس حاخامي»، رافضًا «مبدأ وجوب

(62) Newman, "From Hitnachalut to Hitnatkut," 213

(63) Cohen, "The Religious Parties in the 2006 Election."

اعتبار سلطة الحاخامات مُلزِمةً بالنسبة إلى القضايا السياسية»[64]. ويكشف هذا أيضًا حقيقة أن الصهاينة المتديّنين أصبحوا «أكثر التزامًا وطاعةً للحاخامات»، قياسًا بما كانوا عليه في العقود الأولى التالية لنشأة إسرائيل[65]. وعلى كل حال، فإن هذا التحالف مثّل بداية النهاية لحزب «مفدال»، الذي حصل على ثلاثة مقاعد فقط بالكنيست، وجرى حلّه رسميًا عام ٢٠٠٨م، ودمجه في «الاتحاد القومي»، بهدف إنشاء حزب «البيت اليهودي» (HaBayit HaYehudi)[66].

وبينما كانت ساحة أحزاب الصهاينة المتديّنين تعجّ بالفوضى، كانت الأحزاب الحَريدية تنمو وتزدهر، فحصل حزب «شاس» على اثني عشر مقعدًا بالكنيست، وحصلت قائمة «اليهودية التوراتية المتحدة»[67] على ستة مقاعد، وهي القائمة التي جاءت نتيجة الاندماج [الانتخابي] بين حزبَي «أغودات يسرائيل» و«ديجل هاتوراه». وكما يقول آشر كوهين (Asher Cohen)، فإنه على الرغم من نمو التوجُّه القومي في قائمة «اليهودية التوراتية المتحدة»، فقد ظلت تمثل ممثلًا لثقافة فصيل معيّن، لحفظ امتيازات اليهود الحَريديين. واستفادت أيضًا هي وحزب «شاس» من معدل الإنجاب المرتفع جدًّا لدى المجتمعات الحَريدية، الذي أوحى بمزيد من نمو التأييد لهما في المستقبل. فمن جهة لا بدّ من تفسير نجاح «شاس» المتواصل -بوصفه «حزبًا ينتخب ممثلين حَريديين ويتبنّى سياسة حَريدية راسخة فيما يتعلق بقضايا الدين والدولة»- في جذب أصوات غير الحَريديين، في سياق المجتمع السفاردي «الذي تَعتبر فيه القيادةُ الدينية (وستظل) حتى غير الملتزمين دينيًا جزءًا

(64) Bick, "A Clash of Authority."

(65) Bick, 406.

(٦٦) لما كان الشائع الإشارة إلى هذا الحزب -حتى في المصادر الإسرائيلية- باسمه باللغة الإنجليزية، فإننا سنعتمد المعيار ذاته في هذا النص.

[والمنطق نفسه الذي يذكره الكاتب، نترجم اسم هذا الحزب إلى العربية. (المراجع)].

(٦٧) لما كان الشائع الإشارة إلى هذه القائمة -حتى في المصادر الإسرائيلية- باسمها باللغة الإنجليزية، فإننا سنعتمد المعيار ذاته في هذا النص.

[والمنطق نفسه الذي يذكره الكاتب، نترجم اسم هذه القائمة إلى العربية. (المراجع)].

لا يتجزأ من الطائفة»[68]. ومن جهة أخرى، فإن «اليهودية التوراتية المتحدلة»، التي تمتدُّ جذورها الأولى إلى أوروبا في القرن التاسع عشر، قد انطورت تاريخيًا بوصفها «طائفة دينية»، ولا تزال واعية تمامًا بالصراع المرير بين التنوير العلماني والتقاليد الحَريدية»[69]. ولذا فإنها تواجه مزيدًا من الصعوبات في التوسُّع خارج مجتمعها الأصلي. ولهذا ظلَّ حزب «شاس» هو الأقوى في أوساط السفارديين الفقراء، وليس في أوساط المجتمع السفاردي كله؛ وهو الأمر الذي يؤكِّد صحَّة ومعقولية ما قاله يوآف بيليد (Yoav Peled) من أن سببَ نجاح الحزب اجتماعيٌّ اقتصاديٌّ بقدر ما هو عِرقيٌّ[70].

وكما سلف القول، فإن حكومة أولمرت التي تشكَّلت بعد انتخابات ٢٠٠٦م لم تتضمَّن ممثلين عن حزب «الليكود»، بل شارك فيها حزب «شاس» ممثلًا وحيدًا للمتدينين. إلَّا أن توقعات إمكانية أن تكون هذه الحكومة معتدلةً بخصوص القضايا الأمنية، ذهبت أدراج الرياح في يوليو ٢٠٠٦م، إثر عملية إسرائيلية عسكرية ضخمة في لبنان، ردًّا على صواريخ وغارات حركة «حزب الله». فقد أثار هذا الصراع الذي أودى بأرواح ما يربو على ألف شخص، أغلبيتهم من اللبنانيين[71]، خلافاتٍ شديدةً في المجتمع الدولي. ولم يمنع ذلك حكومة أولمرت من شنِّ عملية عسكرية مكثَّفة أخرى (سُمِّيت «الرصاص المصبوب»)، وجَّهتها هذه المرة ضد قوات حركة «حماس» في قطاع غزة (مُبرِّرة -مرة أخرى- بالسعي إلى وقف إطلاق الصواريخ على إسرائيل)، وكان ذلك قُبيل انتخابات فبراير ٢٠٠٩م.

عصر نتنياهو

على الرغم من أن حزب «كاديما» قد فاز بفارقٍ ضئيلٍ في انتخابات ٢٠٠٩م، فقد أثبتت هذه الانتخابات -بوجه عام- نجاحَ المعسكر اليميني، الذي حصل على

---

(68) Cohen, "The Religious Parties in the 2006 Election," 342.

(69) Cohen, 332

(70) Peled, "Towards a Redefinition of Jewish Nationalism in Israel?"

(71) Amnesty International, "Lebanon —Amnesty International Report 2007 "

أغلبية كبيرة، بحصول «الليكود» على خمسة عشر مقعدًا إضافيًا [بإجمالي ٢٧ مقعدًا له]، مقارنة بانتخابات ٢٠٠٦م. وقد أتاح ذلك لنتنياهو العودةَ إلى السلطة والبقاءَ في منصب رئيس الوزراء عشر سنوات، اتّسمت بأسلوبه غير المألوف في الحكم، الذي جرى استيعابه -بسبب تشابهه في مخاطبته وجدان «الشعب» ومعارضته لجماعاتٍ يُنظَر إليها على أنها أجنبية، وكذا بسبب عدوانية موقفه في السياسة الخارجية- ضمن أساليب قادة شعبويين غربيين وغير غربيين آخرين، من أمثال أردوغان وبوتين و[فيكتور] أوربان (Viktor Orbán)، وقادة الأحزاب الشعبوية اليمينية في أوروبا الغربية[٧٢]. وواقع الأمر أن معظم اليمين واليسار والمتدينين في إسرائيل -على حدٍّ سواء- يتّسمون -وفق بعض التفسيرات[٧٣]- بأيديولوجية شعبوية مختلفة المشارب. وقد برز نتنياهو -في هذا السياق- ببرنامجه السياسي «ما بعد الشعبوي» (post-populist) أو «الشعبوي الإقصائي» (exclusionary populist) الذي يمزج بين مخاطبة وجدان الشعب ومفهوم ديمقراطية الأغلبية وبين السياسات الاقتصادية النيوليبرالية[٧٤]. أضف إلى ذلك التشابه بين توظيف نتنياهو الدينَ في سياسته الداخلية والخارجية وبين صنيع بعض القادة الشعبويين في أوروبا الغربية، من أمثال [ماتيو] سالفيني (Matteo Salvini) و[جان-ماري] لوبان (Jean-Marie Le Pen)؛ فمن ناحية، اعتمد نتنياهو بقوة على تأييد الأحزاب الحَريدية، بل إنه أيّد تضمين حزب «عوتزيما يهوديت» (Otzma Yehudit، العظمة اليهودية) «الأصولي» الكاهاني[٧٥]، في الائتلاف، بينما حاول -من ناحية أخرى- تجنُّب توصيفه على نحو صريح بكونه «متدينًا»، وذلك -مثلًا- بإسناده حقيبة وزارية إلى سياسيٍّ معروفٍ بالشذوذ الجنسي[٧٦].

---

(72) Bishku, "Are Turkey's Recep Tayyip Erdoğan and Israel's Benjamin Netanyahu 'Two Sides of the Same Coin'?"; Leslie, "Netanyahu's Populism."

(73) Filc, *The Political Right in Israel.*

(74) Filc, "Post-Populism."

(٧٥) نسبة إلى الحاخام مائير كاهانا. (المراجع)

(76) Ben-Porat, "Netanyahu's Second Coming"; Hever, "How Netanyahu Is Using Religion to Shape Israel's Elections."

ويشاطر نتنياهو في رؤيته السياسية هذه -إلى حد كبير، وإن بنغمة أكثر علمانيةً- حليفُه اليميني ومساعده السابق أفيغدور ليبرمان (Avigdor Lieberman)، زعيم حزب «إسرائيل بيتنا» الذي فاز في انتخابات ٢٠٠٩م بخمسة عشر مقعدًا في الكنيست[٧٧]. ومع أن هذا الحزب نشأ أصلًا بصفته حزبًا عرقيًّا يمثّل اليهود المهاجرين من الاتحاد السوفيتي السابق، فإنه تحوّل لاحقًا باطراد إلى حزبٍ يمينيٍّ كامل الأركان، يتبنّى رؤية صقورية بشدّة تجاه القضايا الإسرائيلية الفلسطينية.

ومن الشواهد الأخرى على تحوُّل النظام السياسي الإسرائيلي عامّة باتجاه اليمين حلولُ حزب «كاديما» الوسطي محلَّ حزب «العمل» اليساري في موقع الحزب المعارض الرئيس. وثمة تفسيرات عديدة لهذا التوجُّه العام، تشمل التحولات الديموغرافية، التي قلّصت الوزن الانتخابي للطائفة الأشكنازية ذات التوجُّه اليساري التقليدي؛ وبروز قومية-عرقية قائمة على فكرة «أمّة تحت الحصار» (nation under siege)؛ ونمو مجتمع المستوطنين اليميني بالأساس؛ وتكرُّس ثقافة سياسية متطرفة وغير ديمقراطية بين كثير من قطاعات المجتمع[٧٨].

وعلى الرغم من نجاح اليمين الراديكالي، الذي بدا أنه يؤكّد مركزية الانقسام إلى صقور في مواجهة حمائم، فإن قضايا اجتماعية أخرى باتت مطروحةً على بساط البحث في السنوات التالية، مع اتساع الاستياء الشعبي من ارتفاع تكلفة المعيشة وتدهور الخدمات العامّة. وقد أدى ذلك إلى ما يُسمّى «احتجاجات العدالة الاجتماعية» (social justice protests) عام ٢٠١١م، التي شارك فيها مئات الآلاف من المتظاهرين من خلفيات متباينة. وعلى الرغم من محاولة الحكومة الاستجابة لمطالب المحتجين، بخطط إسكان جديدة وإجراءات أخرى،

---

(٧٧) ارتبط ليبرمان أيضًا -حسب بعض المصادر الإسرائيلية- لمدة قصيرة بالحركة الأصولية التي تزعمها الحاخام كاهانا، وإن كان هو ينفي حدوث ذلك. انظر على سبيل المثال:
https://www.haaretz.com/1.5070306 (accessed on January 20, 2020).

(78) Mustafa and Ghanem, "The Empowering of the Israeli Extreme Right in the 18th Knesset Elections"; Pedahzur, *The Triumph of Israel's Radical Right*.

فإن الشريكَيْن الأساسيّيْن في الائتلاف، اللذَين قرّرَا الدخول بقائمة واحدة في انتخابات ٢٠١٣م، خسرَا أحد عشر مقعدًا من مقاعدهما في الكنيست، بينما استعاد اليسار بعض ما كان قد فَقَده من قبل. ومع ذلك، استطاع نتنياهو البقاء رئيسًا للوزراء على رأس ائتلافٍ من يمين الوسط، الأمر الذي يعود الفضل فيه أيضًا إلى النجاح غير المسبوق للأحزاب الدينية، لا بمجرَّد حصول المعسكر الحَريدي على نتائج جيدة (إذ حصل حزب «شاس» على أحد عشر مقعدًا، وحصلت قائمة «اليهودية التوراتية المتحدة» على سبعة مقاعد)، بل أيضًا بعودة حزب «البيت اليهودي» الصهيوني الديني إلى الساحة السياسية، وحصوله على أحد عشر مقعدًا بالكنيست. وكانت تلك النتيجة مفاجأةً؛ لأن الأحزاب الصهيونية الدينية لم تستطع في السنوات السابقة أن تنمو بالنظر إلى الشقاق والتشرذم الداخلي من جهة، والمنافسة المتزايدة من طرف حزب «الليكود» والأحزاب الأصغر ذات التوجُّه اليميني الديني غير الصريح، من جهة أخرى[٧٩].

ويرجع الفضل الأكبر في تحصيل حزب «البيت اليهودي» هذه النتيجة إلى الكاريزما الشخصية لزعيمه الجديد نافتالي بينت (Naftali Bennett)، الذي كان سابقًا من روّاد الأعمال، وأصبح في أواخر العقد الثاني من القرن الحادي والعشرين أحد مساعدي نتنياهو؛ وقد عارضَ -بوصفه مديرًا عامًّا لـ «مجلس يشا» (Yesha Council، مجلس يهودا والسامرة وغزة) للمستوطنات- قرارَ نتنياهو فرضَ تجميد موقَّت على بناء المستوطنات (كبادرة حسن نيّة، في إطار جولة من المفاوضات مع الفلسطينيين أُجريت بين عامي ٢٠١٠ و٢٠١١م). وتحوَّل حزب «البيت اليهودي» -في ظل قيادة نافتالي- من «حزب معسكر» إلى «حزب معسكر مفتوح»، على حدِّ قول كوهين، بمعنى [تحوُّله إلى] نموذج وسيط يجمع بين النهجَيْن المتعارضَيْن في المعسكر الصهيوني الديني: حزب معسكر في مقابل نهج التكامل والتمثيل المتعدِّد الأحزاب. فحزب المعسكر المفتوح يشبه حزب المعسكر في ثلاثة جوانب. أولها: ارتباطه -إلى حد كبير- بمعسكر اجتماعي وثقافي وأيديولوجي،

(79) Cohen and Susser, "Stability in the Haredi Camp and Upheavals in Nationalist Zionism."

إلّا أن هذا الارتباط يكون أكثر التباسًا مقارنةً بحزب المعسكر. وثانيها: تلقيه معظم ما يحظى به من تأييد من هذا المعسكر، ولكن ليس بالضرورة أن يكون تأييدًا بأغلبية ساحقة كما هو الحال بالنسبة إلى حزب المعسكر. وثالثها: هيمنة الصهيونية الدينية عليه في لائحة المرشحين بوضوح، ولكن ليس على نحو حصري[80].

وقد اتضح انفتاح الحزب على هذا النحو في قوائمه الجديدة، التي تغيّرت إلى حد كبير مقارنةً بنظائرها في الانتخابات السابقة، وتضمّنت مرشحين غير متديّنين ونساء (وهو خيار تجسّد بإدراج الشابة العلمانية أيليت شاكيد Ayelet Shaked في المرتبة الثانية على قائمة حزب «البيت اليهودي»). زِد على ذلك ابتكار بينت -فيما يتعلّق برسالة الحزب- مقترح اتخاذ موقفٍ صقوريٍّ فيما يتعلّق بالأراضي المحتلة يكون خاليًا من النبرة الدينية القوية، بما يتيح للحزب الجمعَ بين التأكيد على الصهيونية والهوية اليهودية، جنبًا إلى جنب موقف اقتصادي نيوليبرالي، أكثر من تأكيده على الديانة اليهودية. ونتيجةً لذلك، فإنه بدلًا من تركيز حزب «البيت اليهودي» على حشد التأييد في أوساط قاعدته الانتخابية الصهيونية الدينية التقليدية (التي لم ترحب في كثيرٍ من الحالات بما ابتدعه زعيمه بينت)، فإنه «وسّع نطاق تعبئته، لتشمل قطاعات انتخابية إضافية من خارج المعسكر. وكان لتأييد تلك القطاعات للحزب أثر حاسم في نجاحه»[81].

ومن ثَمّ يُعَدُّ هذا الإنجاز الذي حقّقه حزب «البيت اليهودي» -بوجه عام- نجاحًا لليمين الراديكالي، أكثر منه نجاحًا للمجال الديني. ومما يبرهن أيضًا على هذه الحقيقة أن الأصوات التي حصل عليها في انتخابات ٢٠١٣م عادت بسرعة بالغة إلى أحزاب يمينية أخرى في الانتخابات التالية. فقد خسر حزب «البيت اليهودي» أربعة مقاعد بعد عامَيْن فقط، ولم يستطع الحزب -بعد أن غادره بينت- أن يحقّق أكثر من اجتياز عتبة الكنيست في انتخابات ٢٠١٩م، على الرغم من

---

(80) Cohen, "'Something New Is Starting': Jewish Home as an 'Open Camp Party' in the 2013 Elections," 208–9.

(81) Cohen, 209.

تشكيله قائمة واحدة مع حزب «إيكوما» وحزب «عوتزيما يهوديت» الكاهاني باسم «اليمين الجديد» (New Right)، بمبادرة من رئيس الوزراء بنيامين نتنياهو.

وثبت أيضًا أن نجاح الأحزاب الدينية في انتخابات ٢٠١٣م كان ضعيف الأثر، بدليل أن حكومة نتنياهو الجديدة -التي تشكّلت ببرنامج يهدف إلى الاستجابة لمطالب طرحها المتظاهرون- لم تضم ممثلين للأحزاب الحريدية، وأجازت قانونًا علمانيّ التوجُّه يرمي إلى قدر أكبر من المساواة فيما يتعلق بالخدمة العسكرية[٨٢]. ولم يُعمر هذا الائتلاف غير المتجانس طويلًا، على أي حال؛ وبعد الانتخابات الجديدة عام ٢٠١٥م، نجحت الأحزاب الدينية -على الرغم من فقدها بعض المقاعد- في العودة كوسطاء سلطة أقوياء في الائتلاف الحاكم بزعامة نتنياهو. ومع أن الأصوات التي حصلت عليها الأحزاب الحريدية أثبتت استقرارها إلى حدٍّ ما، وسجّلت نموًا يعود بالأساس للعامل الديموغرافي، فإن رحيل الزعيم الروحي لحزب «شاس» الحاخام عوفاديا يوسف، عام ٢٠١٣م، عرّض الحزب لمشكلة خلافة لأول مرة. وباتت وحدة الحزب المتحققة بزعامة ذلك الزعيم الروحي محلَّ شك؛ وبدأ الحزب يعاني انشقاقات. فقد انشقّ الجناح الأكثر تشددًا في الحزب قبل انتخابات ٢٠١٥م، وشكَّل حزبًا جديدًا يُسمَّى «يشاد» (Yishad) (الذي كان -رغم عجزه عن تخطي عتبة التمثيل في الكنيست- هو السبب الرئيس وراء خسارة حزب «شاس» في هذه الانتخابات)[٨٣].

وأثيرت مشكلة كيفية الحفاظ على تماسك ائتلاف حكومي يجمع بين أحزاب يمينية دينية وعلمانية، مرارًا في مناسبات عديدة في العقد الثاني من هذا القرن، ولكن حدّة هذه المشكلة تفاقمت بحقٍّ بعد انتخابات أبريل ٢٠١٩م، حينما طالب ليبرمان زعيم «إسرائيل بيتنا» بإنهاء إعفاء الحريديين من الخدمة العسكرية، كشرط له للمشاركة في ائتلافٍ حكوميٍّ جديد. ولمّا لم يجد هذا المطلب قبولًا من الأحزاب الحريدية، فقد تعيّن إجراء انتخابات

---

(82) Rahat, Hazan, and Bloom, "Stable Blocs and Multiple Identities."

(83) Peters and Pinfold, "Consolidating Right-Wing Hegemony."

جديدة في سبتمبر من العام نفسه. لكن استحالت -مرة أخرى- إمكانية تشكيل ائتلاف حكوميّ قادرٍ على البقاء، خاصةً في سياق توترات متزايدة حول توجيه لائحة اتهام لنتنياهو بالتضليل والرشوة[84].

ملاحظات ختامية

باتخاذ «أطروحة الانقسامات» وحدة تحليلية، أوضحت دراستنا تزايُد مركزية انقسام «الصقور مقابل الحمائم» في توجيه الجدل السياسي الإسرائيلي، منذ «الاضطراب الانتخابي» الذي حدث عام ١٩٧٧م. وخلال العقود الأربعة التي تشملها هذه الدراسة، حدث اصطفاف للانقسام العلماني-الديني مع انقسام الصقور-الحمائم، فكان هناك تناقص مطَّرِد في عدد المتدينين الذين يتبنَّون مواقفَ «حمائمية»؛ بالإضافة إلى اصطفاف مطَّرِد للأحزاب الدينية كافَّة مع اليمين. ويُعَدُّ المشهد الإسرائيلي غير مألوف أيضًا بسبب وجود فوارق دينية أخرى، خاصةً بين الأحزاب القومية الدينية والأحزاب الحَرِيدية (وإن كانت مواقف المعسكرين قد غدت أكثر تقاربًا، مع «قَوْمَنَة» nationalization الأحزابِ الحَرِيدية)؛ وقد تشابَكَ هذا الانقسام بين الأحزاب القومية الدينية والأحزاب الحَرِيدية -أيضًا وعلى نحو متصاعد- مع انقسامٍ عرقيّ بين اليهود المتدينين المنشدِّدين من طائفتَي السفارديين والأشكناز، وهو الانقسام الذي لعب دورًا مهمًّا في بروز حزب «الليكود» نفسه، الذي ثبت أن الصوت الانتخابي السفاردي حيويٌّ للغاية بالنسبة إليه (على الرغم من تشابك هذا الصدع العرقي بدوره مع انقسامٍ طبقيٍّ إلى حد كبير، كما أوضح يوآف بيلد)[85]. وزاد ظهور هذه الانقسامات من تعقيد المشهد السياسي الإسرائيلي؛ إذ أدَّت إلى بروز «هويات متعدِّدة» تشمل: الفقراء/ السفارديين، والصقور/ الروس، وهلمَّ جرًّا. ونتيجةً للتحولات الديموغرافية، ترسخت أيضًا -بمرور الوقت- بعضُ الهويات بينما ضعفت أخرى.

---

(٨٤) وكان من المرتقب -خلال تحريري هذا الفصل- إجراء انتخابات جديدة في مارس ٢٠٢٠م.

(85) Peled, "Towards a Redefinition of Jewish Nationalism in Israel?"

وثمة تطور آخر بالغ الأهمية، أثر في النظام السياسي الإسرائيلي كله، وهو تحرّك المشهد السياسي الإسرائيلي كله صوب اليمين بوضوح، وتوسيع نافذة الخطابات السياسية المشروعة له. ونتيجةً لذلك، طُرحت مقترحات سياسية من قبيل ترحيل الفلسطينيين (تلك المقولة التي كانت بغيضةً في الثمانينيات، ولم تُطرح خارج دوائر كاهانية قليلة)؛ وأصبحت هذه المقترحات تحظى بالقبول من قطاعاتٍ أوسع في الأوساط اليمينية. وعلى النقيض من ذلك، أصبح اليسار أضعف بكثير مما كان عليه في أواخر القرن العشرين، بينما تعزّز دور أحزاب الوسط (من «كاديما» Kadima إلى «يش أتيد» Yesh Atid و«أزرق وأبيض» Blue and White) في ساحة «الحمائم».

وبإلقاء نظرة على تحولات مواقف الأحزاب الإسرائيلية الدينية التوجُّه، سنرى أنها لا تمثّل استثناءً في هذا المشهد الواسع للتغيير. أولًا: كانت هذه الأحزابُ -في تحرُّكها بوضوح نحو اليمين- شديدةَ التأثّر بالصدع القائم بين الصقور والحمائم. وكان هذا يعني بالنسبة إلى المعسكر الصهيوني الديني اختفاء الصهاينة المتديّنين «المعتدلين» بل و«الوسطيين»، مع صيرورة الصهيونية الدينية جزءًا من اليمين الراديكالي الأوسع (مما يعني أيضًا فقدانها هويتها بدرجة ما). ثم إن نزعة الشقاق والتشرذم في هذا التيار، التي لم يتم التغلُّب عليها إلا في بعض الأحيان بفضل تبنّي قادتها موقفًا أكثر انفتاحًا تجاه مختلف قطاعات المجتمع الإسرائيلي، أثبتت سلبيتها على نتائجه الانتخابية. فقد لاحظنا تحولًا جزئيًا في الهوية بالنسبة إلى المتديّنين الحَريديين، مع تزايد توجُّه الحركة بأكملها -التي كانت ترفض قبل ذلك الانخراط في الجدل السياسي الإسرائيلي فيما لا يخص الحفاظ على الانفصال الحَريدي- نحو تبنّي مواقف صقورية متشدّدة، حتى بالنسبة إلى أحزاب كانت قد شرعت في تطوير برنامج أكثر اعتدالًا، ومنها «شاس».

ثانيًا: رأينا أن الأحزاب الدينية التوجُّه عامةً، والحَريدية خاصةً، قد تأثرت ببروز الانقسام العرقي، مع نشأة أحزاب «معسكر» جديدة تمثّل كلًّا من الطائفة الدينية والعرقية، وتتطلّع إلى الحصول على أصواتٍ من خارج طائفتها المرجعية أيضًا.

وفي ظل هذه الظروف، بقي حزب «شاس» حزبًا دينيَّ التوجُّه بكل معنى الكلمة، على الأقل فيما يتعلق بالقضايا التي يعتني بها وسيطرة رجال الدين على قيادته؛ لكنه أثبتَ نجاحَه -بشكل خاص- في التمدُّد خارج قاعدته الانتخابية الدينية التقليدية، وجذب أصوات كثيرٍ من السفارديين الفقراء، وذلك أيضًا بفضل شبكته في الرعاية الاجتماعية والتعليم (وإن كان فَقدُه لزعيمه الملهم قد أدّى في السنوات الأخيرة إلى عملية تفتُّت، لم تتضح نتائجها بعدُ).

وخلاصة القول أن إسرائيل تمثِّل معملًا سياسيًّا بالغ الأهمية لدارسي العلاقة بين الأحزاب السياسية والدين؛ حيث توجد بها حالاتٌ من كل الأنماط الخمسة للأحزاب الدينية التوجُّه السالف عرضُها في الفصل الثالث من هذا الكتاب، بما فيها حالة لحزب «تقدُّمي» ديني (وهو حزب «ميماد»). إلَّا أن بوسعنا -نتيجةً للتطورات السابق عرضها- أن نلاحظ وجود نمطَين اثنين فقط من هذه الأحزاب في الواقع الراهن: أحزاب «المعسكر» والأحزاب «القومية». وفي الوقت نفسه، فإن بعض الجماعات التي كانت هويتها الدينية واضحةً في الماضي فَقدت هويَّتها هذه جزئيًّا، بعد أن صار من الممكن -بالكاد- تمييزها عن العائلات الحزبية الأخرى. وتلك هي حالة الصهاينة المتدينين، الذين باتوا يتداخلون -إلى حد بعيد- مع اليمين الراديكالي الأوسع؛ وهي أيضًا حالة حزب «شاس» المتسم بهوية عرقية/دينية مختلطة، مع غلبة جاذبية البُعد العرقي أحيانًا (ويمكن أيضًا رصد هذا الاختلاط في الهوية في حالة حزب «الليكود» في ظل زعامة نتنياهو).

مراجع الفصل الخامس

Amnesty International. "Lebanon—Amnesty International Report 2007." 2007. https://web.archive.org/web/20150217122530/https://www.amnesty.org/en/region/lebanon/report-2007.

Aran, Gideon. "Jewish Zionist Fundamentalism: The Bloc of the Faithful in Israel (Gush Emunim)." In *Fundamentalisms Observed*, edited by Martin E. Marty and R. Scott Appleby, 265–344. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

———. "The Father, the Son and the Holy Land; The Spiritual Authorities of Jewish-Zionist Fundamentalism in Israel." In *Spokesmen for the Despised: Fundamentalist Leaders in the Middle East*, edited by R. Scott Appleby, 294–327. Chicago; London: University of Chicago Press, 1997.

Armstrong, Karen. *The Battle for God*. New York: Ballantine Books, 2001.

Aronoff, Myron J. "The 'Americanization' of Israeli Politics: Political and Cultural Change." *Israel Studies* 5, no. 1 (2000): 92–127.

Bauer, Julien. *Les Partis religieux en Israël*. Paris: Presses Universitaires de France, 1991.

Ben-Porat, Guy. *Between State and Synagogue: The Secularization of Contemporary Israel*. Oxford: Cambridge University Press, 2013.

———. "Israeli Society: Diversity, Tensions, and Governance." In *Israel since 1980*, edited by Guy Ben-Porat, Yagil Levy, Shlomo Mizrahi, Arye Naor, and Erez Tzfadia, 9–41. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

———. "Netanyahu's Second Coming: A Neoconservative Policy Paradigm?" *Israel Studies* 10, no. 3 (2005): 225–45.

———. "Political Economy: Liberalization and Globalization." In *Israel since 1980*, edited by Guy Ben-Porat, Yagil Levy, Shlomo Mizrahi, Arye Naor, and Erez Tzfadia, 91–116. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Ben-Rafael, Eliezer. "The Faces of Religiosity in Israel: Cleavages or Continuum?" *Israel Studies* 13, no. 3 (2008): 89–113.

Bick, Etta. "A Clash of Authority: Lay Leaders and Rabbis in the National Religious Party." *Israel Affairs* 13, no. 2 (2007): 401–17.

———. "Fragmentation and Realignment: Israel's Nationalist Parties in the 1992 Elections." In *Israel at the Polls, 1992*, edited by Daniel J. Elazar and Shmuel Sandler, 67–101. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1995.

———. "The Shas Phenomenon and Religious Parties in the 1999 Elections." In *Israel at the Polls, 1999*, edited by Daniel J. Elazar and M. ben Mollov, 55–100. London; Portland: Frank Cass, 2001.

Bishku, Michael B. "Are Turkey's Recep Tayyip Erdoğan and Israel's Benjamin Netanyahu 'Two Sides of the Same Coin'?" *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies* 43, no. 1 (2019): 57–87.

Choudhary, Sunil K. *The Changing Face of Parties and Party Systems: A Study of Israel and India*. New York: Palgrave Macmillan, 2017.

Cohen, Asher. "'Something New Is Starting': Jewish Home as an 'Open Camp Party' in the 2013 Elections." In *The Elections in Israel—2013*, edited by Michal Shamir, 205–29. New Brunswick, NJ; London: Transaction Publishers, 2015.

———. "The Religious Parties in the 2006 Election." *Israel Affairs* 13, no. 2 (2007): 325–45.

Cohen, Asher, and Bernard Susser. "Stability in the Haredi Camp and Upheavals in Nationalist Zionism: An Analysis of the Religious Parties in the 2009 Elections." *Israel Affairs* 16, no. 1 (2010): 82–104.

Don-Yehiya, Eliezer. "Religion, Ethnicity and Electoral Reform: The Religious Parties and the 1996 Elections." In *Israel at the Polls. 1996*, edited by Daniel J. Elazar and Shmuel Sandler, 73–102. London: Frank Cass, 1998.

———. "Religion, Social Cleavages and Political Behavior: The Religious Parties in the Israeli Elections." In *Who's the Boss in Israel: Israel at the Polls, 1988–89*, edited by Daniel J. Elazar and Shmuel Sandler, 83–129. Detroit: Wayne State University Press, 1992.

Elazar, Daniel J., and Shmuel Sandler. "Introduction: The Battle over Jewishness and Zionism in the Post-Modern Era." In *Israel at the Polls, 1996*, edited by Daniel J. Elazar and Shmuel Sandler, 1–29. London: Frank Cass, 1998.

Filc, Dani. "Post-Populism: Explaining Neo-Liberal Populism through the Habitus." *Journal of Political Ideologies* 16, no. 2 (2011): 221–38.

———. *The Political Right in Israel: Different Faces of Jewish Populism*. London; New York: Routledge, 2010.

Friedman, Robert I. *Zealots for Zion: Inside Israel's West Bank Settlement Movement*. New York: Random House, 1992.

Gorenberg, Gershom. *The End of Days: Fundamentalism and the Struggle for the Temple Mount*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2002.

Greilsammer, Alain. *Israel, les hommes en noir: Essai sur les partis ultra-orthodoxes*. Paris: Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1991.

Guolo, Renzo. *Terra e redenzione. Il fondamentalismo nazional-religioso in Israele*. Milano: Guerini, 1998.

Heilman, Samuel C. "The Orthodox, the Ultra-Orthodox, and the Elections for the Twelfth Knesset." In *The Elections in Israel—1988*,

edited by Asher Arian and Michal Shamir, 135–53. Boulder, CO; Oxford: Westview Press, 1990.

Hever, Shir. "How Netanyahu Is Using Religion to Shape Israel's Elections." *Middle East Eye*, September 2, 2019. http://www.middleeasteye.net/opinion/how-religiondivides-israeli-electorate.

Hitman, Gadi. "The Joint Arab List for the Knesset: United, Shared or Split?" *Middle East Policy* 25, no. 4 (2018): 146–58.

Inbar, Efraim. "Labor's Return to Power." In *Israel at the Polls, 1992*, edited by Daniel J. Elazar and Shmuel Sandler, 27–43. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1995.

Kamil, Omar. "The Synagogue as Civil Society, or How We Can Understand the Shas Party." *Mediterranean Quarterly* 12, no. 3 (2001): 128–43.

Kopelowitz, Ezra. "Religious Politics and Israel's Ethnic Democracy." *Israel Studies* 6, no. 3 (2001): 166–90.

Lehmann, David, and Batia B. Siebzehner. *Remaking Israeli Judaism: The Challenge of Shas*. New York: Oxford University Press, 2007.

Leslie, Jonathan G. "Netanyahu's Populism: An Overlooked Explanation for Israeli Foreign Policy." *SAIS Review of International Affairs* 37, no. 1 (2017): 75–82.

Liebman, Charles S. "Religion and Democracy in Israel." In *Israeli Judaism*, edited by Shlomo Deshen, Charles S. Liebman, and Moshe Shokeid, 347–66. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1995.

Maor, Moshe, and Reuven Y. Hazan. "Parties, Elections and Cleavages: Israel in Comparative and Theoretical Perspective." *Israel Affairs* 6, no. 2 (1999): 1–10.

Mendilow, Jonathan. *Ideology, Party Change, and Electoral Campaigns in Israel, 1965–2001*. Albany, NY: SUNY Press, 2003.

Mergui, Raphaël, and Philippe Simonnot. *Israel's Ayatollahs: Meir Kahane and the Far Right in Israel*. London: Saqi Books, 1987.

Morris, Benny. *Righteous Victims: A History of the Zionist-Arab Conflict, 1881–2001*. New York: Vintage, 2001.

Mustafa, Mohanad, and As'ad Ghanem. "The Empowering of the Israeli Extreme Right in the 18th Knesset Elections." *Mediterranean Politics* 15, no. 1 (2010):25–44.

Naor, Arye. "The Political System: Government, Parliament, and the Court." In *Israel since 1980*, edited by Guy Ben-Porat, Yagil Levy, Shlomo Mizrahi, Arye Naor, and Erez Tzfadia, 69–90. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Newman, David. "From Hitnachalut to Hitnatkut: The Impact of Gush Emunim and the Settlement Movement on Israeli Politics and Society." *Israel Studies* 10, no. 3 (2005): 192–224.

Ozzano, Luca, and Francesco Cavatorta. "Conclusion: Reassessing the Relation between Religion, Political Actors, and Democratization." *Democratization* 20, no. 5 (2013): 959–68.

Pedahzur, Ami. "The Downfall of the National Camp?" *Israel Affairs* 7, no. 2–3 (2000): 37–54.

———. *The Triumph of Israel's Radical Right*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2012.

Peled, Yoav. "Towards a Redefinition of Jewish Nationalism in Israel? The Enigma of Shas." *Ethnic and Racial Studies* 21, no. 4 (1998): 703–27.

Peters, Joel, and Rob Pinfold. "Consolidating Right-Wing Hegemony: The Israeli Election 2015." *Mediterranean Politics* 20, no. 3 (2015): 405–12.

Rahat, Gideon, Reuven Y. Hazan, and Pazit Ben-Nun Bloom. "Stable Blocs and Multiple Identities: The 2015 Elections in Israel." *Representation* 52, no. 1 (2016): 99–117.

Ravitzky, Aviezer. *Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism*. Chicago; London: University of Chicago Press, 1996.

———. "Religious Radicalism and Political Messianism in Israel." In *Religious Radicalism and Politics in the Middle East*, edited by Emmanuel Sivan and Menachem Friedman, 11–37. Albany: State University of New York, 1990.

Rubinstein, Amnon. *The Zionist Dream Revisited: From Herzl to Gush Emunim and Back*. New York: Schocken Books, 1984.

Sandler, Shmuel, and M. Ben Mollov. "Israel at the Polls 2003: A New Turning Point in the Political History of the Jewish State?" *Israel Affairs* 10, no. 4 (2004): 1–19.

Shahak, Israel, and Norton Mezvinsky. *Jewish Fundamentalism in Israel*. London; Ann Arbor, MI: Pluto Press, 2004.

Silver, Eric. *Begin: A Biography*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1984.

Sprinzak, Ehud. "Kach and Kahane: The Emergence of Jewish Quasi-Fascism." In *The Elections in Israel—1984*, edited by Asher Arian and Michal Shamir, 169–87. New Brunswick, NJ; Oxford: Transaction Books, 1986.

———. *The Ascendance of Israel's Radical Right*. New York; Oxford: Oxford University Press, 1991.

———. "The Emergence of the Israeli Radical Right." *Comparative Politics* 21, no. 2 (1989): 171–92.

Tepe, Sultan. *Beyond Sacred and Secular: Politics of Religion in Israel and Turkey*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2008.

Tessler, Mark. "The Political Right in Israel: Its Origins, Growth, and Prospects." *Journal of Palestine Studies* 15, no. 2 (1986): 12–55.

Tzfadia, Erez. "Geography and Demography: Spatial Transformations." In *Israel since 1980*, edited by Guy Ben-Porat, Yagil Levy, Shlomo Mizrahi, Arye Naor, and Erez Tzfadia, 42–68. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

الفصل السادس
إيطاليا
من الديمقراطية المسيحية إلى الشعبوية

مقدمة

كانت إيطاليا واحدةً من بين البلدان التي شملتها دراسة ليبست وروكان الرائدة حول الانقسامات والأنظمة الحزبية، والمنشورة عام ١٩٦٧م. وقد صوَّرتها الدراسة على أنها «نموذج لنظام تحالف-معارضة من النمط السادس: نظام الهيمنة الكاثوليكية عبر "الإصلاح المضاد" (Counter-Reformation)، ثم الصراع العلماني والديني في المرحلة التالية، وهي مرحلة بناء الدولة القومية في القرن التاسع عشر، ثم السيطرة الواضحة للمدن على السياسة القومية»[1]. ومع ذلك، وعلى خلاف فرنسا (المتسمة -وفق نموذج هذين المؤلفين- بالنمط نفسه من نظام تحالف-معارضة)، لم تتطور إيطاليا إلى دولة قومية إلَّا بعد فرنسا بأمَدٍ طويل. ولم تستطع حين تحقَّق لها التحول إلى دولة قومية تطويرَ جبهة معارضة واسعة ضد مركزية بناة الدولة (مما يفسّر تهميش انقسام «المركز مقابل الأطراف» center-versus-periphery في النظام السياسي الإيطالي حتى ثمانينيات القرن العشرين)[2]. وفي هذا السياق، «نُظِّمت الأحزاب لأغراض برلمانية لا لأغراض انتخابية»[3]، وظلَّ النظام الحزبي غير مكتمل النمو. ومن العوامل المحورية التي

(1) Lipset and Rokkan, "Cleavage Structures, Party Systems and Voter Alignments: An Introduction," 40.

(2) Bartolini, *The Political Mobilization of the European Left, 1860–1980*, 429.

(3) Bartolini, 434.

أدت إلى تطور الوضع على هذا النحو: رفضُ الكنيسة الكاثوليكية الانخراط في السياسة الوطنية الإيطالية، ومنعها الكاثوليك من المشاركة في مؤسساتها السياسية، وهو ما عُرف بمبدأ «عدم الملاءمة» (*non expedit*)، الذي ظل قائمًا حتى إلغائه في عام ١٩١٩م. وكما يقول ستيفانو بارتوليني (Stefano Bartolini)، فإن معارضة الكنيسة «لعبت دورًا واضحًا معارضًا للنظام، حرَم القوى الليبرالية والمحافظة من قاعدة شعبية عريضة محتملة، وأسهم في تأخير توسيع نطاق حق الاقتراع (suffrage)»[4].

وأتسمت العقود الأربعة التالية لتوحيد إيطاليا، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، بتحولات قانونية أيضًا، أدت إلى علمنة كبيرة للمؤسسات السياسية والاجتماعية (لا سيما في مجالات التعليم والقانون الخاص والحرية الدينية)[5]، أنجزتها نخب استلهمت فكرة «العلمانية الحازمة»[6]. ونتيجةً لذلك، رعت الكنيسة إنشاء شبكة ضخمة من جمعيات «البِيض»، لتكون ثقلًا موازنًا -على الصعيد الاجتماعي- لنفوذ النُّخَب السياسية العلمانية والشبكات السياسية «الحمراء» المتنامية[7]. وكان هذا الظرف هو حجر الأساس لأطروحة ستاثيس كاليفاس (Stathis Kalyvas) الشهيرة حول أصل الأحزاب الديمقراطية المسيحية، بوصفها «المنتج الثانوي، غير المخطَّط له وغير المقصود ولا المرغوب، للخطوات الاستراتيجية التي اتخذتها الكنيسة الكاثوليكية ردًّا على الهجمات الليبرالية المناهضة للنظام الكهنوتي». ووفقًا لهذا المنظور، فقد أدى ردُّ فعل الكنيسة على مساعي العلمنة من جانب النُّخَب السياسية الجديدة إلى «نشأة هوية سياسية جديدة بين عوام الكاثوليك، وتشكيل أحزاب طائفية»[8].

---

(4) Bartolini, 461.

(5) Coppa, "From Liberalism to Fascism"; Verucci, *L'Italia laica prima e dopo l'Unità*.

(6) Kuru, "Passive and Assertive Secularism."

(7) Verucci, *La Chiesa Cattolica in Italia dall'unità a oggi, 1861–1998*; Menozzi, "La Chiesa Cattolica."

(8) Kalyvas, *The Rise of Christian Democracy in Europe*, 6.

وكما سلف القول، فإن الفاتيكان لم يخفّف من حظره على الكاثوليك الانضمام إلى المؤسسات السياسية إلّا في أوائل القرن العشرين، تحت ضغط نمو الحركة الاشتراكية. ففي عام ١٩٠٥م، صدرت رسالة «الغرض الثابت» *(Il fermo proposito)* البابوية التي «أجازت للكاثوليك التصويت في الدوائر التي يرى أسقف الأبرشية أن التصويت فيها مستحسن»[٩]. وشهد عام ١٩١٩م نشأة أول حزب كاثوليكي «رسمي»، وهو «الحزب الشعبي الإيطالي» (Partito Popolare Italiano). ومع أن زعيم الحزب، الأب لويجي ستورزو (Don Luigi Sturzo)، كان رجلَ دين، فقد آثر الحزب ألّا يكون حزبًا طائفيًا، وتبنّى توجهًا اجتماعيًا قويًا مواليًا للديمقراطية، متأثرًا في ذلك بالحركة الحداثية داخل الكنيسة «التي سعت إلى التوفيق بين اللاهوت الكاثوليكي والديمقراطية»[١٠]. وعلى الرغم من أن تجربة الحزب الشعبي الإيطالي كانت إيجابية، فإنها لم تعمّر طويلًا بسبب قيام نظام الحكم الفاشي في عام ١٩٢٢م، الذي أعاد إلى الفاتيكان بعض الامتيازات (ومنها -على سبيل المثال- ما يتعلّق بترتيبات الزواج والتعليم الديني في المدارس العامة)[١١].

وبعد سقوط النظام الحاكم، وجد الكاثوليك أنفسهم في وضعية «لا وجود فيها إلا لمنافسين لا يؤبه بهم، إلى يمين أحزاب الطبقة العاملة. وأسفر ذلك عن تشكُّل تحالفٍ عريضٍ من ممثلي مصالح وحركات متباينة، كل منها على خلاف حاد متواصل مع الأخرى، ولم يوحّد بينها إلّا هدف الدفاع عن حقوق الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، بوصفها المؤسسة المركزية المتبقية من «النظام القديم» *(ancien régime)* المُفتّت»[١٢]. وقد يساعدنا هذا في تفسير هيمنة حزب «الديمقراطية

---

(9) Bartolini, *The Political Mobilization of the European Left, 1860–1980*, 461.

(10) Moos, "Don Luigi Sturzo—Christian Democrat," 270; De Rosa, *Il Partito Popolare Italiano*.

(11) Coppa, "From Liberalism to Fascism."

(12) Lipset and Rokkan, "Cleavage Structures, Party Systems and Voter Alignments: An Introduction," 39–40.

المسيحية» (Democrazia Cristiana) خلال الخمسين سنةً الأولى من حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية في التاريخ الإيطالي؛ وهو الأمر الذي جاء أيضًا نتيجة ضم إيطاليا إلى الكتلة الغربية، مما جعل من المستحيل فعليًا انقلاب «الحزب الشيوعي الإيطالي» (Partito Comunista Italiano)، الذي هو القوة المعارضة الرئيسة. وقد حدا هذا بجيورجيو غالي (Giorgio Galli) إلى تعريف النظام الحزبي الإيطالي بكونه يمثّل حالةً من «الثنائية الحزبية الناقصة» (imperfect bipartitism). ودار أيضًا نقاش طويل حول احتساب إيطاليا ضمن أنظمة التعدُّدية الحزبية المستقطبة وَفْقَ التصنيف الذي قدَّمه سارتوري، وهي فكرة عارضها بعض علماء السياسة، مثل باولو فارنيتي (Paolo Farneti)، بسبب التضمين غير الرسمي للحزب الشيوعي الإيطالي في عمليات الحكم، وما لحق بالحزب من توجُّه كبير نحو الاعتدال[١٣].

وطوَّر حزب «الديمقراطية المسيحية» -بوصفه حزبًا جماهيريًّا (رغم اتسامه على نحو متزايد بسمات نموذج الحزب الجامع)- شبكته الخاصَّة من النشطاء، بدلًا من الاعتماد على منظومة الكنيسة الكاثوليكية. وفي عام ١٩٦٠م، أصبح عدد أعضاء الحزب يماثل عدد أعضاء «الحزب الشيوعي الإيطالي»[١٤]. وعلى الرغم من وجوب تصنيف حزب «الديمقراطية المسيحية» ضمن الأحزاب «المحافظة»، وَفْقَ التصنيف الذي تبنَّاه في هذا الكتاب، فقد مثَّل مصغرًا للمجتمع الإيطالي؛ حيث ضمَّ جماعات وأيديولوجيات متباينة للغاية، من الاشتراكية المسيحية إلى اليمين المحافظ[١٥]. فقد كان حزب «الديمقراطية المسيحية» حزبًا عابرًا للطبقات -بحقٍّ- ممثلًا لمعظم الفلاحين والبرجوازيين، ولكثير من العمَّال والموظفين المدنيين أيضًا[١٦]. وقد ارتبط هو و«الحزب

---

(13) Galli, *Il bipartitismo imperfetto*; Sartori, *Parties and Party Systems*; Farneti, *Il sistema dei partiti in Italia*.

(14) Cotta and Verzichelli, *Il sistema politico italiano*, 70.

(15) Lyon, "Christian-Democratic Parties and Politics."

(16) Fasano and Pasini, "Nuovi cleavages e competizione partitica nel sistema politico italiano."

الشيوعي الإيطالي» بثقافات فرعية «بيضاء» و«حمراء» (وتركَّزت الثقافة الفرعية البيضاء في جنوب وشمال شرق إيطاليا، بينما تركَّزت الثقافة الحمراء في بعض مناطق وسط إيطاليا والمدن الصناعية بشمالها)[17]، وكذا بشبكات النقابات العمّالية والاتحادات العمّالية التابعة لهما[18]. ومع أن مقولة اصطفاف الكاثوليك كافةً صفًّا واحدًا في التصويت لصالح حزب «الديمقراطية المسيحية» هي مقولة محل شك، بل يرى البعض أنها «خرافة»[19]، استطاع الحزب الحصول بالتأكيد على أغلبية أصوات الناخبين المتديّنين، حتى خمسينيات القرن العشرين، على الأقل.

إلّا أن هذا الوضع قد تغيّر في العقود التالية، وبدأت مرحلة جديدة لم يعُد فيها حزب «الديمقراطية المسيحية» حزبًا للكاثوليك بل مجرّد حزب كاثوليكي؛ وذلك نتيجة لعمليات علمنة أوسع للمجتمع الإيطالي (شملت -على سبيل المثال- تقنين الطلاق عام ١٩٧٠م والإجهاض عام ١٩٧٨م)، ونتيجة أيضًا لعملية الفصل الجزئي للمجتمع عن الكنيسة، التي مرت -بدورها- بعملية تطوُّر كبيرة بعد «المجلس الفاتيكاني الثاني» (Second Vatican Council) (١٩٦٢-١٩٦٥م)[20]. وأدت هذه العمليات -وفق بعض التفسيرات- إلى تحويل الكاثوليك من أغلبية إلى «أقلية مؤثرة»[21]. ونتيجةً لذلك، تضاءلت هيمنة حزب «الديمقراطية المسيحية»؛ واحتاج لكي يبقى في السلطة إلى الاعتماد جزئيًا على تأييد «الحزب الاشتراكي الإيطالي» (Partito Socialista Italiano) وأحزاب علمانية وديمقراطية اجتماعية أخرى أصغر حجمًا[22].

(17) Almond and Verba, *The Civic Culture*; Diamanti, *Mappe dell'Italia politica*.

(18) La Palombara, *Interest Groups in Italian Politics*.

(19) Pace, *L'unità dei cattolici in Italia. Origini e decadenza di un mito collettivo*.

(20) Garelli, Guizzardi, and Pace, *Un singolare pluralismo. Indagine sul pluralismo morale e religioso degli italiani*; Faggioli, *Vatican II*.

(21) Diamanti and Ceccarini, "Catholics and Politics after the Christian Democrats."

(22) Galli, *I Partiti Politici Italiani (1943–2004)*.

وقد مهدت هذه الظروف -ومعها عمليات الركود والفساد الأوسع نطاقًا في النظام السياسي الإيطالي في النصف الثاني من القرن العشرين، وانحسار تيار مناهضة الشيوعية، الذي كان المادة اللاصقة التي تحفظ وحدة الائتلافات الحكومية- الطريق لتآكل نفوذ حزب «الديمقراطية المسيحية» ونظام السلطة الخاص به وحدوث تغير سياسي كبير.

آخر مظاهر قوة حزب «الديمقراطية المسيحية»

من الملاحظات بالغة الغرابة أنه بينما شهد العقدان الأخيران من القرن العشرين بروز الدين المُسيّس في جميع الحالات الأخرى المتضمَّنة في هذا الكتاب، نجد أن الحالة الإيطالية اتسمت بانتهاء نصف قرن من حكم حزب «الديمقراطية المسيحية» وزوال الوحدة السياسية للكاثوليك. إلا أن هذا الحدث لا يعني -كما سيتضح لاحقًا- انسحاب الدين من المجال السياسي والمجال العام، بل إنه -على العكس- فتح الطريق لأشكال جديدة من نفوذ الدين فيهما.

ففي بداية الثمانينيات من القرن العشرين، كان يبدو ألّا منازع في مركزية حزب «الديمقراطية المسيحية»، وحتى «الحزب الشيوعي الإيطالي» الذي بدا في منتصف السبعينيات أنه على وشك أن يصير هو الحزب الإيطالي الأكبر -وكان مرتبطًا بالحكومة لسنوات قليلة بشكل غير مباشر، خلال مرحلة ما يُسمّى «التسوية التاريخية» (compromesso storico)- بدا في هذا العقد أشدّ ضعفًا. وكما بيّنّا آنفًا، فإن حزب «الديمقراطية المسيحية» اعتمد في العقود السابقة اعتمادًا كبيرًا على أصوات حلفائه من أجل البقاء في السلطة. وتعاظم هذا الاتجاه في الثمانينيات، مع تشكيل حكومتين لا ينتمي زعيماهما إلى الحزب، وهما: الجمهوري [جيوفاني] سبادوليني (Giovanni Spadolini)، والاشتراكي [بتينو] كراكسي (Bettino Craxi). ومع أن الائتلاف الحكومي (المعروف بتحالف «الأحزاب الخمسة» pentapartito) كان مستقرًا تمامًا، فإن التنافس بين الحلفاء على المناصب والموارد أدى إلى أزمات حكومية متكررة. وعلاوة على ذلك، كان حزب «الديمقراطية

المسيحية» نفسه منقسمًا إلى عدّة فصائل (correnti بالإيطالية)، تقوم على شبكات زبائنية، لا على أيديولوجيا بعينها، وكان كلُّ فصيل منها يتصرف كأنه فاعل سياسيٌّ شبه مستقل إلى حدٍّ كبير[23]. ووفقًا لما يقوله كارلو باتشيتي (Carlo Baccetti)، فإن الحزب لم يكن لديه تنظيم مناسب على الأرض، وإنما كان أشبه بـ «اتحاد لفصائله»، لا يساوي أكثر من «مجموع السلطة المنظَّمة لفصائله على أرض الواقع»[24]. ويذكِّرنا هذا الوضع -إلى حدٍّ ما- بحزب مهيمن آخر حلَّلناه في هذا الكتاب، وهو حزب «المؤتمر» الهندي.

أما فيما يتعلق بالجدل السياسي العام، فقد شهدت بداية هذا العقد مواجهةً بالغة الحدَّة بين أنصار علمنة المجتمع وحياة الناس وبين خصومها. وفي مايو ١٩٨١م، دُعِيَ الشعب الإيطالي إلى التصويت في استفتاء مثير جدًّا للجدل، اقترحته حركة كاثوليكية تُسمَّى «الحركة من أجل الحياة» (Movimento per la Vita)، ويرمي إلى إلغاء أهم بنود القانون ١٩٤، الذي صدر عام ١٩٧٨م، لإباحة الإجهاض خلال التسعين يومًا الأولى من الحمل. وكان الجدل بخصوص الاستفتاء أكثر حيويةً في إطار المجتمع المدني منه في المجال السياسي، الذي لم يكن فيه مدافع عن حقوق الإجهاض إلَّا «الحزب الراديكالي» (Radical Party)، وهو حزب صغير كان شبه معزول في دفاعه هذا. فقد عارض حزب «الديمقراطية المسيحية» الإجهاض بكل صرامة، بل حتى «الحزب الشيوعي الإيطالي» والأحزاب «العلمانية» الأخرى كان لهم موقف فاتر (واتَّسمت مواقفها في بعض الحالات بطابع محافظ في هذا الصدد، وحول قضايا «أخلاقية» أخرى، مثل حقوق المثليين)[25]. ومع ذلك، كانت الجماهير واضحةً للغاية في قرارها الحفاظَ على الوضع القائم، حيث صوَّت ما يربو على ثلثي الناخبين ضد إبطال هذا القانون[26]. ومثَّلت نتيجة التصويت على

---

(23) Galli, *Mezzo secolo di DC: 1943–1993. Da De Gasperi a Mario Segni.*

(24) Baccetti, *I Postdemocristiani*, 22.

(25) Galli, *I Partiti Politici Italiani (1943–2004).*

(٢٦) في الوقت ذاته، رفضت أغلبية كبيرة جدًّا أيضًا اقتراحًا آخر قدَّمه «الحزب الراديكالي» بهدف توسيع نطاق الحق في الإجهاض.

هذا الاستفتاء نهاية مرحلة من النقاش القيمي، كانت بدايتها عام ١٩٧٠م، مع تقنين الطلاق، وإخفاق استفتاء آخر أيضًا في إلغائه. ولم تكن القيم الدينية من بين المسائل المهمّة في المناقشات العامّة فيما تبقى من سنوات الثمانينات. أما على المستوى المؤسسي، فقد شهد عام ١٩٨٤م مراجعة «اتفاقية لاتران» (Patti Lateranensi) المتعاقد عليها بين الكنيسة الكاثوليكية ونظام الحكم الفاشي في عام ١٩٢٩م. وفي العام نفسه، جرى التوقيع أيضًا على أول اتفاقية بين الدولة الإيطالية وكنيسة غير كاثوليكية، وهي الولدينية (Waldensians)، وهي كنيسة خاصة بأقلية بروتستانتية صغيرة، ليبرالية إلى حدٍّ ما)[٢٧].

وعرف هذا السياق ظهورَ ظاهرة جديدة، تمثّلت في نشأة ما يُسمّى «الروابط» (Leghe)، التي أعادت إلى صدارة المشهد انقسام المركز-الأطراف، الذي بدا أنه قد طواه النسيان بعد التوحيد (باستثناء حركات انفصالية هامشية في صقلية وسردينيا، وبعض مناطق ترينتينو ألتو أديجي Trentino Alto Adige التي تقطنها أغلبية ناطقة بالألمانية). وتجسّدت هذه «الروابط» في أحزاب سياسية إقليمية صغيرة (من بينها حزب «رابطة البندقية» Liga Veneta، المؤسَّس عام ١٩٧٩م، وحزب «اتحاد بيمونتي» Union Piemontèisa المؤسَّس عام ١٩٨١م، وحزب «الرابطة اللومباردية» Lega Lombarda المؤسَّس عام ١٩٨٤م)، وهي أحزاب نشأت في المناطق الإيطالية الشمالية الأكثر ثراءً، كحركة احتجاج مناهضة لمركزية روما -التي اعتُبِرت طُفَيلية- ولتدفُّق موجات الهجرة الهائل من جنوب إيطاليا منذ خمسينيات القرن العشرين. وقد نظر الساسة إلى هذه الحركات السياسية في البداية على أنها ليست أكثر من ظاهرة شعبية ثانوية، وقد عجزت عن تعبئة أصوات يُعتَدُّ بها في سنواتها الأولى. إلّا أنها مع نهاية هذا العقد، شكّلت تحالفًا، ثم اتحدت في عام ١٩٩١م فيما يُسمّى «رابطة الشمال» (Lega Nord)؛ وهو حزب سياسي جديد طالَب بالحكم الذاتي لشمال إيطاليا، وطالب في بعض مراحل نشاطه بانفصال الشمال عن بقية إيطاليا[٢٨].

---

(27) Giorgi, *Religioni di minoranza tra Europa e laicità locale.*

(28) Biorcio, "La Lega Nord e la transizione italiana"; Ignazi, *I partiti in Italia dal 1945 al 2018*, 183–90.

في غضون ذلك، بدا أن مكانة حزب «الديمقراطية المسيحية» لا تزال راسخة. فقد استطاع الحصول على ما يزيد على ٣٤٪ من أصوات الناخبين في انتخابات ١٩٨٧م، واستعاد قيادة الحكومة، بعد أن كانت بيد الاشتراكيين على مدى أربع سنوات. إلّا أن تغيُّر قواعد اللعبة بالنسبة إلى اليسار في أوروبا الغربية، نتيجة التحولات التي شهدتها روسيا والكتلة الاشتراكية بوجه عام، أدت إلى شروع «الحزب الشيوعي الإيطالي» أيضًا في تغيير هويته باتجاه تبنّي الديمقراطية الاجتماعية (social democracy). وأصبحت هذه التحولات بالغةَ السرعة وكاسحةً على نحو مفاجئ مع بداية عقد التسعينيات، كما سيتضح لاحقًا.

الكاثوليك في حقبة ما بعد حكم حزب «الديمقراطية المسيحية»

أدى زوال الاتحاد السوفيتي والكتلة الاشتراكية في أوروبا الشرقية إلى شروع «الحزب الشيوعي الإيطالي»، عام ١٩٨٩م، في عملية مراجعة داخلية قادته عام ١٩٩١م إلى تغيير اسمه ليصبح «حزب اليسار الديمقراطي» (Partito Democratico della Sinistra)، وتغيير شعاره إلى شجرة بلوط (مع «مطرقة ومنجل» صغيرين جدًا في قاعدتها). وعلى الرغم من تبنّي الحزب الجديد توجهًا إصلاحيًا جديدًا، وتنصُّله من الشيوعية، فإنه تضمَّن -إلى حد كبير- فصائلَ وقادة من «الحزب الشيوعي الإيطالي» القديم. واقتصر عدم قبول هذا التحول على أقلية يسارية، انسحبت من الحزب وأسست حزبًا آخر باسم «إعادة التأسيس الشيوعي» (Rifondazione Comunista)[29].

إلّا أن الخط الفاصل الذي تحدَّد به الانتقال إلى ما شاع تسميته بـ«الجمهورية الثانية» (Seconda Repubblica) كان هو فضيحة رشوة ضخمة معروفة باسم «تانجنتوبولي» (Tangentopoli) حدثت فيما بين عامي ١٩٩٢ و١٩٩٣م، وأطاحت بمعظم ركائز النظام الحزبي الإيطالي القديم والطبقة الحاكمة القديمة. وزاد من سرعة هذه العملية الاستفتاءُ الذي أُجري عام ١٩٩٣م -الذي أدى إلى

(29) Galli, *I Partiti Politici Italiani (1943–2004)*; Baccetti, *Il PDS*.

إلغاء نظام الانتخاب النسبي القديم وإدخال نظام شبه الأغلبية، بانتخاب 75٪ من نواب البرلمان وفق قاعدة الفوز للأكثر أصواتًا- وإدخالُ نظام الانتخاب المباشر لكبار المسؤولين، الذي أسهم هو الآخر في إحياء هذا الانقسام بين المركز والأطراف[٣٠].

وبوجه خاص، تأثَّر ائتلاف «الأحزاب الخمسة» -الذي حكم إيطاليا في عقد الثمانينيات- بتلك الفضائح وما تلاها من محاكمات، في ظل زيادة حادة في معاداة الرأي العام للأحزاب التقليدية، مما أدى إلى اختفائها في واقع الأمر من المشهد السياسي في أعوام قليلة. وحاول حزب «الديمقراطية المسيحية» الردَّ على هذه الأزمة بالشروع في عملية مراجعة داخلية وبتجديد قيادته وإسناد زعامته إلى أشخاص لم تمسهم تلك الفضائح. ومع ذلك، عانى الحزب -في غضون ذلك- نزيفًا حادًّا ملحوظًا في الأصوات، بينما اختارت بعض فصائله الانفصال عنه وتشكيل أحزاب مستقلة جديدة. وفي يناير ١٩٩٤م، اختفى حزب «الديمقراطية المسيحية» رسميًّا من الوجود، وغيَّر اسمَه إلى «الحزب الشعبي الإيطالي» (Partito Popolare Italiano) (مستعيدًا اسم الحزب الذي قاده الأب ستورزو Don Sturzo، والذي كان قائمًا قبل العهد الفاشي)، بينما انشقَّت بعض فصائله «التقدُّمية» إلى «حزب اليسار الديمقراطي»، وانشقَّ بعض المحافظين وأنشؤوا حزب «الوسط المسيحي الديمقراطي» (Centro Cristiano Democratico)، واصطفوا مع يمين الوسط[٣١]. وقد مثَّل هذا الأمر نهايةَ الوحدة السياسية للكاثوليك، الذين لم يستطيعوا في العقود الثلاثة التالية استعادة مركز النظام السياسي، رغم بذلهم جهودًا فاشلة متكررة لتحقيق هذا الهدف[٣٢].

وشهدت الأحزاب التي انبثقت من رحم حزب «الديمقراطية المسيحية» -في غضون ذلك- صراعًا بين تحالف الإصلاحيين من الساسة والمثقفين وممثلي

(30) D'Alimonte and Bartolini, *Maggioritario finalmente?*

(31) Ignazi, *Partiti politici in Italia*, 52.

(32) Giorgi, "Ahab and the White Whale."

المجتمع المدني الكاثوليكي، الذين أرادوا إحداث تجديد جذريّ للحزب، وبين القادة المحليين الذين نجوا من موجة المحاكمات، ساعين إلى الحفاظ على مكانتهم ونفوذهم. ولجأت الأحزاب الجديدة في كثير من الأحيان، لدى محاولتها معالجة مسألة إعادة بناء تنظيم حزبي، إلى شبكات محاسيب أولئك القادة المحليين، التي تعززت قدرتها الكامنة على الابتزاز بسبب تأسيس النظام الانتخابي الجديد الذي يرتكز -إلى حد بعيد- على دوائر انتخابية صغيرة نسبيًّا تعمل وَفْق قاعدة الفوز للأكثر أصواتًا. وأصبح التنظيم المحلي لأحزاب ما بعد حزب «الديمقراطية المسيحية» يشبه -في بعض الحالات- نوعًا من «نموذج حق الامتياز» (franchising model)[٣٣].

إلّا أن بعض القوى الأخرى كانت تعمل من أجل الحصول على أصوات الكاثوليك والمحافظين. فقد ذهب بعض تلك الأصوات إلى «رابطة الشمال»، التي استثمرت أزمات الأحزاب التقليدية وحصلت على ٨,٣٪ من أصوات الناخبين في الانتخابات البرلمانية عام ١٩٩٤م، وأصبحت هي الحزب الأول في العديد من المقاطعات الشمالية. وتبنّت «الرابطة» أيضًا -في هذه الفترة- توجهًا إقليميًّا راديكاليًّا، مطالبةً بانفصال الشمال عن بقية إيطاليا[٣٤]. ولم تكن «الرابطة» في ذلك الحين قد أبدت بعدُ توجهًا كاثوليكيًّا محافظًا مدفوعًا بالهوية، صار سمتها في العقود التالية، على الرغم من وجود فصيل كاثوليكي محافظ ضمنها، هو «الكاثوليك البادان» (Padan Catholics) بقيادة جيوفاني ليوني (Giovanni Leoni)، وهو أحد مؤسسي حزب «الرابطة اللومباردية»[٣٥]. فقد تجلّى هذا التوجُّه في عام ١٩٩٥م -على سبيل المثال- مع مشاركة إيريني بيفتي (Irene Pivetti)، رئيسة مجلس النواب آنذاك، في شعائر كفارة عن بناء مسجد كبير في مدينة روما،

(33) Baccetti, *I Postdemocristiani.*

(34) Ignazi, *I partiti in Italia dal 1945 al 2018.*

(35) Guolo, *Chi impugna La Croce. Lega e Chiesa.*

وهو عمل اعتُبِر «إهانة» للكاثوليكية[36]. وكان البروفيسور جيان فرانكو ميغليو (Gianfranco Miglio)، أحد المنظرين الأيديولوجيين الأوائل في «رابطة الشمال»، أيضًا على صلة وثيقة للغاية بالدوائر الكاثوليكية المحافظة.

غير أن «الرابطة» آنذاك كانت معنيّة في الأساس بمحاولة بناء ما يُسمّى هوية «بادانية» (نسبة إلى «بادانا» Padana، وهو السهل المحيط بنهر بو Po) بين سكان شمال إيطاليا، وهي هوية تضمّنت أيضًا تبنّي شعائر وثنيّة جديدة (neo-pagan) وكلتية (Celtic) (تشمل -على سبيل المثال- استخدام قوارير مملوءة بمياه نهر بو، الذي كان قادة «الرابطة» يخاطبونه رمزيًا على أنه إله) إشارةً إلى انفصالهم (دينيًا أيضًا) عن بقية إيطاليا. وتقاطع هذا التوجّه أحيانًا مع انتقاد مختلف تمامًا للكنيسة، مستوحًى من نظرة كاثوليكية تقليدية متطرفة لأحد فصائل الحركة، الذي لم يكن يشعر بالارتياح تجاه الكنيسة الكاثوليكية في حقبة ما بعد المجلس [الفاتيكاني الثاني]. وتزايدت أهمية هذا الموقف باطراد في العقد الأول من القرن الحالي، حين جعلت «رابطة الشمال» قضيتي الهجرة والتعدُّدية الثقافية على رأس القضايا التي تعارضها بشدّة، وانتقدت الفاتيكان -في كثير من الأحيان- بسبب موقفه من هذه القضايا، الذي اعتبرته «الرابطة» متساهلًا للغاية[37].

وشرعت «الحركة الاشتراكية الإيطالية» (Movimento Sociale Italiano)، المنتمية إلى تيار ما بعد الفاشية (post-Fascism)، في عملية تحوُّل من حركة مناهضة للنظام إلى حزب من التيار العام؛ وغيّرت اسمها عام ١٩٩٤م إلى «التحالف القومي» (Alleanza Nazionale)، واستطاعت جلبَ قدر كبير من أصوات الكاثوليك، خاصةً في جنوب إيطاليا؛ فحصدت نسبة ١٣,٥٪ من الأصوات على

---

(36) *La Repubblica*, June 25, 1995, https://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/1995/06/25/bufera-su-irene-per-il-rosario-anti.html (accessed March 22, 2019).

(37) Guzzo, *Chi impugna la croce. Lega e chiesa*; Bertezzolo, *Padroni a chiacchiere. Vent'anni di strategia religiosa della Lega Nord*; McDonnell, "The Lega Nord. The New Saviour of Northern Italy."

المستوى الوطني في انتخابات ١٩٩٤م. بيد أن سيلفيو برلُسكوني (Silvio Berlusconi)، أحد كبار رجال الإعلام، كان هو مَن استطاع الحصول على أغلبية أصوات الوسط والمحافظين، وذلك من خلال حزبه الجديد «فورزا إيطاليا» (Forza Italia، إلى الأمام يا إيطاليا)، وهو كما يُقال «حزبُ شركة» (company party وبالإيطالية partito azienda) ذو توجُّه اقتصادي واجتماعي محافظ، بُني أساسًا بالارتكاز على تنظيم شركات برلُسكوني[38]. وعلى الرغم من استهانة كثيرين بهذا المليونير في بادئ الأمر، فقد استطاع تنظيم حملة فعّالة اعتمادًا على صورته كرجل عصامي، وعلى المخاوف المناهضة للشيوعية، وعلى قدرته على جمع ائتلاف يضمُّ «رابطة الشمال» في شمال البلاد و«التحالف القومي» في الجنوب، وبالأخص على الاستخدام غير التقليدي لوسائل الإعلام التي يمتلكها في الترويج لحملته. ومن ثَمَّ استطاع حزب «فورزا إيطاليا» الحصول على ٢١٪ من أصوات الناخبين في انتخابات ١٩٩٤م، ليصبح بذلك الحزب الإيطالي الأكبر، ويتولّى برلُسكوني رئاسة الوزراء. إلَّا أن قيادته تقوَّضت سريعًا، نتيجة الاختلافات التي نشبت داخل ائتلاف يمين الوسط وأدت إلى سقوط حكومته بعد أشهر قليلة من تشكيلها. وفاز ائتلاف يسار الوسط في الانتخابات الجديدة التي أُجريت في عام ١٩٩٦م.

وكان تيار الوسط الكاثوليكي -الذي حاول مناهضة تحول النظام السياسي الإيطالي إلى نظام ثنائي القطب- قد شارك في انتخابات ١٩٩٤م، تحت راية ائتلاف الوسط بقيادة ماريو سيني (Mario Segni) (الذي كان -للمفارقة- هو السياسي السابق في حزب «الديمقراطية المسيحية» الذي روَّج لاستفتاء ١٩٩٣م حول النظام الانتخابي، وهو الاستفتاء الذي أدى -بشكل غير مباشر- إلى قيام نظامٍ سياسيٍّ ثنائي القطب). وعلى الرغم من حصول هذا الائتلاف على ١٠,٦٪ من إجمالي الأصوات، فقد أثبت عدم فاعليته في المناخ السياسي المستقطب

(38) *Poli, Forza Italia. Strutture, leadership e radicamento territoriale*; Ignazi, *I partiti in Italia dal 1943 al 2018*.

الجديد؛ وسرعان ما فَقَد بعض الأطراف المشاركة فيه لصالح الائتلافَين الأساسيَّين. ونتيجةً لهذا الفشل، لم يشارك أيُّ ائتلاف وسط كاثوليكي يُعتدُّ به في الانتخابات حتى عام ٢٠٠٨م.

أما يسار الوسط، الذي ضمَّ بعض الأجنحة «التقدُّمية» من حزب «الديمقراطية المسيحية»، فقد بدأ أيضًا في جذب الصوت الكاثوليكي، وكان لهذا الأمر نتيجة عكسية، حيث لم يحافظ على الإعلان عن هويته العلمانية المحضة، في عهد الجمهورية الثانية، إلا عدد قليل جدًّا من الأحزاب الصغيرة (الراديكاليين والخضر والشيوعيين). ومثَّل هذا الأمر تحولًا ملحوظًا عن حقبة ما قبل عام ١٩٩٢م، حين كانت معظم أحزاب المعارضة (لا «الحزب الشيوعي الإيطالي» فقط، بل «الحزب الاشتراكي الإيطالي» والأحزاب الأصغر في ائتلاف «الأحزاب الخمسة» أيضًا) تفخر بإعلان أنها علمانية (على الرغم من تبنِّيها –في بعض الحالات– رؤية للعالم أخلاقية محافظة نوعًا ما)[39]. فنلاحظ على وجه الخصوص أن فصيل ما بعد الشيوعيين قَبِل في انتخابات ١٩٩٦م –من أجل الحصول على أصوات الوسط– الانضواء تحت قيادة رومانو برودي (Romano Prodi)، وهو كاثوليكي تقدُّمي، وأستاذ اقتصاد وبيروقراطي سابق (وكان رئيسًا لمعهد عتيد يُسمَّى «معهد إعادة الإعمار الصناعي» (Institute for Industrial Reconstruction) فيما بين الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين).

وقد أدت أيضًا التحولات التي طرأت على النظام الحزبي إلى حدوث تغيير في توجُّه الكنيسة؛ فقد فَقَدت –على نحو مفاجئ– مرجعيتها السياسية المميزة، وشرعت أيضًا في الظهور بتوجُّه أكثر قابليةً للتكيف من خلال محاولة جذب أصوات فصائل مختلفة من النظام السياسي[40]. وهكذا، «تجاوزت الكنيسة سياسة

---

(39) Galli, *I Partiti Politici Italiani (1943–2004)*.

(40) Diamanti and Ceccarini, "Catholics and Politics after the Christian Democrats"; Marzano, *Il cattolico e il suo doppio. Organizzazioni religiose e Democrazia Cristiana nell'Italia del dopoguerra*.

الضمانات التي التزمتها لأمد طويل، مع حزب «الديمقراطية المسيحية»، ومن ثَمّ أصبحت «فاعلًا «من خارج البرلمان» قائمًا بذاته»[41]. وعلى وجه الخصوص، شرع كاميلو رويني (Camillo Ruini) رئيس «المؤتمر الأسقفي الإيطالي» (Conferenza Episcopale Italiana)، فيما بين عامي ١٩٩١ و٢٠٠٧م، في تطبيق برنامج طموح باسم «المشروع الثقافي» (Progetto Culturale)، يرمي إلى استعادة هيمنة الكنيسة على الصعيد الاجتماعي[42]. إلا أن «المؤتمر الأسقفي الإيطالي» -كما سيتضح لاحقًا- لم يمتنع أيضًا عن ممارسة الضغط المباشر على السياسيين، خاصةً في عهد البابا بندكت السادس عشر (Benedict XVI)، حينما بدَا أن القيم المسيحية مُعرّضة للخطر[43].

في غضون ذلك، وفي غيبة وجود حزب كاثوليكي قوي، تعزز المجتمع المدني الكاثوليكي، الذي ازدهر في العقود الأخيرة بالأساس في سياق علاقة تضامن مع حزب «الديمقراطية المسيحية»، وبات حينها يلعب دورًا أنشط وأكثر استقلالًا. وفي حين كانت الجمعيات الكاثوليكية التقليدية طرفًا نشيطًا للغاية -كما سيتضح لاحقًا- في الجدل العام الحيوي الذي دار في العقدين الأوّلين من القرن الحالي، فقد نشأت أيضًا حركات كاثوليكية جديدة، وباتت تقوم بدور الوسيط في العمل السياسي. وتعزّز هذا الدور أيضًا على يد البابا يوحنا بولس الثاني (John Paul II)، الملقّب بـ «بابا الحركات» (pope of the movements)، فقد رأى فيها أداةً حيويةً لتجديد الكنيسة بمنظور عالمي[44]. فعلى سبيل المثال، لم تكن حركة «القربان والتحرير» (Comunione e Liberazione) متشابكةً بقوة مع أنشطة ريادة الأعمال

(41) Ceccarini, "The Church in Opposition: Religious Actors, Lobbying and Catholic Voters in Italy," 177; Magister, *Chiesa extraparlamentare. Il trionfo del pulpitonell'era postdemocristiana.*

(42) Damilano, *Il partito di Dio. La nuova galassia dei cattolici italiani.*

(43) Ozzano and Giorgi, *European Culture Wars and the Italian Case.*

(44) Faggioli, *The Rising Laity.*

فحسب[45]، بل إنها أنشأت حركة سياسية خاصة بها، سمّتها «الحركة الشعبية» (Movimento Popolare). وظهرت هذه الحركة في البداية كفصيل جديد في حزب «الديمقراطية المسيحية»، ثم شكّلت بعد زواله تحالفًا مع يمين الوسط، ونجحت عام ١٩٩٥م في تحقيق انتخاب زعيمها روبرتو فورميغوني (Roberto Formigoni) رئيسًا لمنطقة لومبارديا (Lombardy) الثرية (وهو المنصب الذي ظلّ يشغله على مدى ثمانية عشر عامًا)[46].

وثمة معلم آخر للتسعينيات جدير بالذكر، هو التنوع الديني المتزايد في إيطاليا. وقد نتجت هذه الظاهرة -جزئيًا- عن العولمة وعمليات الاتصال التي أدت إلى تغيير وضعية الكاثوليكية بوصفها «شبه محتكر» للمجال الديني في إيطاليا. إلّا أن التغيُّر الأهم جاء نتيجة تدفُّق هائل للمهاجرين من بلدان غير كاثوليكية (وضمّت هذه الموجات مسلمين من ألبانيا ومنطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، خاصةً من المغرب؛ ومسيحيين أرثوذكس -في العقد الأول من القرن الحالي- من رومانيا وبلدان أوروبا الشرقية الأخرى). ومع أن نمو هذه الأقليات الدينية لم يكن ملحوظًا -إلى حد كبير- حتى العقد الأخير من القرن العشرين، فإنه أصبح قضية جدلية حيّة مع بداية القرن الحادي والعشرين، في سياق بنية مختلفة تمامًا للنقاش العام والسياسي، وأتاح فرصةً مواتيةً لتبلُّر انقساماتٍ جديدةٍ تقوم على الهوية.

عقد من الجدل

شهد النظام السياسي الإيطالي بداية مرحلة جديدة مع مطلع الألفية الجديدة. فبادئ ذي بدء، وعلى المستوى المحلي، مثّلت الانتخاباتُ البرلمانية التي أُجريت في مايو ٢٠٠١م البدايةَ الحقيقية لعهد برلُسكوني، الذي شغل في العقد التالي منصب رئيس وزراء إيطاليا لمدة ثمانية أعوام ونصف العام [٢٠٠١-٢٠٠٦م وبين عامَي ٢٠٠٨-٢٠١١م]، حتى استقالته في نوفمبر ٢٠١١م، بسبب موجة فضائح

(45) Ignazi, *Catholic Mediations in Southern Europe*.

(46) Giorgi and Polizzi, "Communion and Liberation."

تخصُّ حياته العامّة والخاصّة. وصار بذلك أولَ رئيس وزراء في تاريخ الجمهورية الإيطالية يشغل هذا المنصب هذه المدّة.

وأُجريت الانتخابات البرلمانية العامة عام ٢٠٠١م في مناخٍ سياسيٍّ بالغ الحدّة. صوَّر خلاله كلا التحالفَيْن هذه الانتخابات على أنها اختيار جوهريٌّ بين رؤيتَيْن بديلتَيْن للعالم. وروَّج ائتلاف يمين الوسط (المسمى «بيت الحريات» House of Freedoms) حينها دعواه أن فوز التقدُّميين في الانتخابات سيضفي شرعيةً على شَغْل الشيوعيين السابقين المؤسسات السياسية، وسيؤدي إلى تحويل الاقتصاد الإيطالي إلى اقتصاد مخطَّط من أعلى إلى أدنى. ومن جهة أخرى، اتهم ائتلاف يسار الوسط (المسمى «شجرة الزيتون» Olive Tree) برلُسكوني وحلفاءه بالسعي إلى خصخصة إيطاليا وتسليعها. وفي ظل هذا الملابسات، تعاظَم دور وسائل الإعلام الجماهيرية في الدعاية الحزبية، حيث لم يتورع برلُسكوني، الذي يمتلك شبكة «ميدياسِت» (Mediaset)، وهي أكبر شبكة تلفاز خاصة في إيطاليا، عن توظيفها لأغراض حزبية[٤٧].

وتكرَّر [في انتخابات ٢٠٠١م] ما حدث بالفعل في عام ١٩٩٦م. فلم يشارك أيُّ ائتلاف «وسط» كاثوليكي في هذه الانتخابات، وانقسمت القوى الكاثوليكية بين الائتلافَيْن (فقد بيَّنت الدراسات المسحيّة بعد الانتخابات أن أصوات الكاثوليك انقسمت مناصَفةً بين الائتلافَيْن، مع زيادة طفيفة لصالح يمين الوسط؛ بينما صوَّت ما يزيد على ثلاثة أرباع فئة غير المتديّنين، وهي فئة صغرى، لصالح يسار الوسط)[٤٨]. ومثَّل الكاثوليك في ائتلاف يمين الوسط حزبَا «الوسط المسيحي الديمقراطي» و«الديمقراطيين المسيحيين المتحدين» (Cristiani Democratici Uniti) (المتَّسِم بتوجه ديني أوضح من سابقه وبنفوذه الكبير على حركة «القربان والتحرير»)، اللذان اتحدا في تحالف انتخابي سُمّي «الزهرة

(47) ITANES, *Perché ha vinto il centro destra.*

(48) ITANES, 84.

البيضاء» (White Flower)[49]. وفي المقابل، اتحد كاثوليك يسار الوسط أيضًا في قائمة واحدة تُسمَّى «مارغريتا» (La Margherita، الأقحوانة)[50]، وكان على رأسها فرانشيسكو روتيلّي (Francesco Rutelli) عمدة روما السابق وزعيم هذا الائتلاف.

وحصل ائتلاف «مارغريتا»، الذي تشكَّل من العديد من أحزاب وفصائل ما بعد حزب «الديمقراطية المسيحية» (ومنها أيضًا «الحزب الشعبي الإيطالي»)، على ١٤,٥٪ من الأصوات في انتخابات ٢٠٠١م. وضمَّ هذا الائتلاف فصيلًا كاثوليكيًا «تقدميًا» كان في الأساس جزءًا من «الحزب الشعبي الإيطالي»، بالإضافة إلى الكاثوليك الوسطيين أتباع رئيس الوزراء السابق رومانو برودي، وجماعة روتيلّي اليسارية، وفصيل كاثوليكي محافظ إلى حدٍّ ما يُعرَف باسم «تيوديم» (Teodem) (وأشهر ممثليه هي باولا بينِتّي Paola Binetti، عضو حركة «أوبوس داي» Opus Dei الكاثوليكية المحافظة). وكان مردُّ هذا التنوع الداخلي الكبير أيضًا هو محاولة إنشاء حزب حركي (movement-party)، مرتبط على نحو وثيق بالمجتمع المدني الكاثوليكي، دون فَقْد ما تبقى لتنظيم حزب «الديمقراطية المسيحية» من قوة على أرض الواقع. وبوجه عام، كان لائتلاف «مارغريتا» -الذي أثبت نجاحًا كبيرًا، وصار حزبًا مكتمل الأركان في فبراير ٢٠٠٢م- هوية مسيحية ممزوجة بتوجُّه اشتراكي، وربما يُعَدُّ هو النموذج الأهم والأنجح للنمط «التقدُّمي» من الأحزاب الدينية التوجُّه بين الحالات المدروسة في هذا الكتاب (راجع الفصل الثالث). فقد كانت القوة الانتخابية لهذا الحزب مُوزَّعةً على نحو متساوٍ بين المناطق الإيطالية، مما جعله حزبًا قوميًا حقيقيًا، ومنافسًا أيضًا على قيادة يسار الوسط على الصعيد القومي[51]. وبالإضافة إلى ذلك، اختار الحزب أن ينظِّم نفسه اتحاديًا على أساس

---

(49) Ignazi, *Partiti politici in Italia*, 53.

(٥٠) بالرغم من أن الاسم الرسمي للحزب هو «الديمقراطية هي الحرية» (Democrazia è Libertà)، فقد كان الاسم الشائع له عمومًا هو «مارغريتا»، على اسم رمزه.

(51) Baccetti, *I Postdemocristiani*.

إقليمي، وتبنِّي تنظيمًا يقوم على الدوائر (circles-based)، بالإضافة إلى البنية التقليدية القائمة على الأقسام (section-based)[52].

وربما يكون المثال الناجح لحزب «مارغريتا» قد أثار أيضًا عملية تقليد له في صفوف يمين الوسط الكاثوليكية المحافظة، الذين قرروا في أواخر عام ٢٠٠٢م إنشاء حزب واحد لهم، وأسموه «اتحاد الديمقراطيين المسيحيين وديمقراطيي الوسط» (Unione dei Democratici Cristiani e Democratici di Centro).

إلَّا أن عملية التقارب هذه لم تَتِمّ بنشأة حزبَي «مارغريتا» و«اتحاد الديمقراطيين المسيحيين وديمقراطيي الوسط». فخلال العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، شاعت تمامًا فكرة وجوب تحوُّل النظام الحزبي الإيطالي إلى نظام الحزبَيْن، على غرار النموذج الأمريكي. وشجَّع هذه العملية أيضًا صدورُ قانون انتخابي جديد، أجازته أغلبية يمين الوسط قبيل انتخابات ٢٠٠٦م، أدخل نظام التمثيل النسبي مع مكافأة الأغلبية الائتلافية، وبدا بادئ الأمر أنه يصبُّ في صالح الاندماج الحزبي. ونتيجةً لذلك، لم يستطع أيّ حزب خارج الائتلافَيْن الأساسيَّيْن الحصولَ على مقاعد في البرلمان[53]. أما في تيار يسار الوسط، فقد شرَع ما بعد الشيوعيين (post-communists) -الذين غيَّروا اسم حزبهم مرةً أخرى عام ١٩٩٨م ليصبح «ديمقراطيي اليسار» (Democratici di Sinistra)- بالفعل في عملية اندماج مع حزب «مارغريتا»، تُوِّجت في أكتوبر ٢٠٠٧م بنشأة «الحزب الديمقراطي» (Partito Democratico)، الذي سعى إلى أن يكون هو الحزب الوحيد لتيار يسار الوسط. ونتيجةً لذلك، اقترح برلُسكوني -أيضًا- على حلفائه في «التحالف القومي» عمليةَ اندماج، تُوِّجت في مارس ٢٠٠٩م بإنشاء حزب «شعب الحرية» (Popolo della Libertà)[54].

---

(52) Ignazi, *Partiti politici in Italia*, 47–48.

(53) PIANES, *Dov'è la vittoria?*

(54) Albertazzi and McDonnell, "The Parties of the Centre Right: Many Oppositions, One Leader," 108–12; Ignazi, *I partiti in Italia dal 1945 al 2018*, 257–59.

وهكذا أصبح كلا الائتلافَين مهيمَنًا عليه من حزبٍ جامعٍ كبيرٍ عابرٍ للطبقات وللانقسام الديني-العلماني القديم. بيد أن هذه الفترة شهدت تصورات مختلفة لمسألة الهوية والقضايا الدينية، برز معها الانقسام القيمي باعتباره الفارق الأساسي بين الائتلافَين. ويرجع ذلك -أولًا وقبل كل شيء- إلى هجمات الحادي عشر من سبتمبر، التي أضافت بعدًا حضاريًّا جديدًا تمامًا إلى النقاش العام[55]. وكان ذلك جليًّا للغاية في ردود الفعل الفورية للقادة السياسيين الإيطاليين على هذه الهجمات الإرهابية. فلم يتوانَ برلُسكوني، الذي انطوت زعامته دومًا على درجة ما من الشعبوية، في ركوب موجة هذا المزاج الجديد واستقطاب الجدل بتصريحاتٍ حول «تفوُّق حضارتنا» التي تحترم حقوق الإنسان، التي «لا وجود لها بالتأكيد في البلدان الإسلامية». ولذا، أهاب هذا المليونير بأوروبا أن «تعيد تأسيس نفسها على أساسٍ من جذورها المسيحية»[56]. والراجح أن ذلك كان مجرَّد موقف استراتيجي بالنسبة إلى برلُسكوني (حيث عاد في العقد التالي -جزئيًّا- إلى تبنّي مواقف «ليبرالية»[57] كان قد طرحها في العقد الأخير من القرن العشرين)؛ إلا أن «رابطة الشمال» أخذت هذا الموقف بجدّيّة، وتحوَّلت من حزبٍ إقليميّ، ركيزته هي الانقسام بين المركز والأطراف، إلى حزبٍ يمينيّ شعبويّ تمامًا، يركِّز على الدفاع عن المجتمع المحلي/ القومي بمنظورٍ حضاريٍّ مناهضٍ للعولمة ولأوروبا[58]. والفصيل الوحيد في تحالف يمين الوسط الذي ظلَّ مؤيدًا للقيم

---

(55) Haynes, "From Huntington to Trump."

(56) *New York Times*, September 27, 2001, https://www.nytimes.com/2001/09/27/world/italy-s-premier-calls-western-civilization-superior-to-islamic-world.html (accessed March 26, 2019).

(٥٧) ليس لكلمة «ليبرالي» في الساحة السياسية الإيطالية، على عكس العالم الأنجلو-ساكسوني، مضمون ثقافي واجتماعي الوجهة عادةً بل ترتبط ببساطة بالاهتمام بحقوق الفرد ومؤسسات المجتمع المدني والمجتمع، مع انشغالها موقفًا مؤيدًا للتجارة الحرة في المجال الاقتصادي.

(58) McDonnell, "The Lega Nord: The New Saviour of Northern Italy"; Biorcio, *La rivincita del Nord. La Lega dalla contestazione al governo*; Guolo, "I nuovi crociati"; Ignazi, *I partiti in Italia dal 1945 al 2018*.

الليبرالية أحيانًا فيما يتعلّق بالتعدُّدية الدينية والتعدُّدية الثقافية هو «التحالف القومي»، بزعامة جيان فرانكو فيني (Gianfranco Fini)، الذي تنقّل على نحو متكرّر بين التصريحات المحافظة من نمط تصريحات «رابطة الشمال» وبين مواقف أكثر انفتاحًا مستوحاة فيما يبدو من فكرة جمهورية، أو حتى متعدِّدة الثقافات، للمواطنة على النمط الفرنسي[٥٩].

وقادت «رابطة الشمال» -في السنوات التالية- ائتلاف يمين الوسط في جدالٍ شرسٍ ضد الإسلام، ناظرةً إليه على أنه غير قابل للتكيُّف مع القيم والحقوق الغربية، ويسعى إلى غزو أوروبا وإخضاعها (واستخدم نواب الحزب وصحيفته الرسمية «لا بادانيا» *La Padania* لغةً فجّةً تمامًا وغير صحيحة سياسيًّا، مستعملين على نحو متكرر كلمات من قبيل «الغزو» بل حتى «الفيروس» فيما يتعلّق بالإسلام)[٦٠]. وكانت المساجد هي الهدف الأول لهذه الهجمات، فقد نظر الحزب إليها على أنها جسرٌ لـ «غزو إسلامي» مزعوم، وصوَّرها على أنها «أوكار للإرهابيين». وكُلِّلت هذه الجهود في هذا المناخ السياسي الجديد بنجاح كبير، وأدت إلى إغلاق جميع مشروعات بناء المساجد تقريبًا، باستثناء عدد قليل منها[٦١]. وشنَّت «رابطة الشمال» حملة أيضًا ضد الزي الإسلامي، بسنّ لوائح محلية ضد البرقع ولباس السباحة الإسلامي المعروف باسم البوركيني (burqini)، وكادت تنجح عام ٢٠١١م في الحصول على موافقة البرلمان الإيطالي على حظر النقاب[٦٢]. ودعم «الرابطة» في جهودها تلك مناخٌ عامٌّ جديد، والعديد من

(59) Ozzano and Giorgi, *European Culture Wars and the Italian Case.*

انظر -على سبيل المثال- تصريحات فيني المؤيدة لحق المهاجرين في التصويت في الانتخابات المحلية، وتأييده بتدريس الإسلام في مقررات المدارس العامّة.

(60) Ozzano, "Two Forms of Catholicism in Twenty-First-Century Italian Public Debate."

(61) Allievi, *Mosques in Europe*; Bombardieri, *Moschee d'Italia. Il diritto al luogo di culto. Il dibattito sociale e politico*; Ozzano and Giorgi, *European Culture Wars and the Italian Case.*

(62) Pastorelli, "Religious Dress Code: The Italian Case"; Ozzano, "Two Forms of Catholicism in Twenty-First-Century Italian Public Debate."

الصحفيين والمثقفين المشهورين المناصرين للحملة المناهضة للإسلام، من أمثال مجدي علام (وهو صحفي مسلم سابق تحوّل إلى الكاثوليكية) وأوريانا فالاتشي (Oriana Fallaci) (وهي كاتبة وصحفية مشهورة كتبت في العقد الأول من هذا القرن العديد من المنشورات المناهضة للإسلام، بلغت حدَّ التحريض على نسف المسجد الكائن في بلدة كولي دي فال ديلسا Colle di Val d'Elsa بالقرب من فلورنسا (Florence)[٦٣].

وعلى الرغم من معارضة يسار الوسط هذه المواقف من حيث المبدأ عادةً، فإنه انقسم غالبًا في التعاطي معها في سلوكه الفعلي (وكان ذلك بالنسبة إلى اليساريين بسبب صعوبة الجمع بين الدفاع عن التعدُّدية الثقافية وحماية حقوق المرأة، وبالنسبة إلى «الحزب الديمقراطي» بسبب الخشية من فَقْد أصوات الوسط المعتدل). وأما بالنسبة إلى ممثلي الأحزاب والفصائل الكاثوليكية المنضوية داخل كلا الائتلافَيْن، فقد حرصوا على عدم البروز في الصورة فيما يخص هذه القضايا، تمامًا كما فعلت الكنيسة الكاثوليكية[٦٤]. ومع أن الموقف الرسمي للكنيسة الكاثوليكية بدا محبِّذًا -بدرجة ما- للاندماج والتعدُّدية الثقافية، كانت الكنيسة منقسمة انقسامًا شديدًا هي الأخرى داخليًا، حيث أثار بعض الأساقفة من أمثال الكاردينال بيفي (Cardinal Biffi) مخاوفَ حضارية فيما يتعلق بالهجرة الإسلامية، بينما تبنَّى كرادلة آخرون من أمثال مارتيني (Cardinal Martini) وتيتامانزي (Cardinal Tettamanzi) مواقفَ أكثر ترحيبًا بها، على الرغم من انتقادات «رابطة الشمال» لهم[٦٥].

وغدت مواقف يمين الوسط أكثر جاذبيةً لدى الكاثوليك بسبب دفاع الائتلاف عن دور المسيحية والرموز المسيحية في المجتمع وفي المجال العام. وانخرطت

---

(63) Allam, *Grazie Gesù. La mia conversione dall'Islam al cattolicesimo*; Fallaci, *La rabbia e l'orgoglio*; Talbot, "The Agitator."

(64) Ozzano and Giorgi, *European Culture Wars and the Italian Case*.

(65) See *La Repubblica*, September 14, 2000, http://www.repubblica.it/online/politica/biffi/biffi/biffi.html (accessed March 26, 2019).

حكومة يمين الوسط في نضالٍ شرسٍ ضد حكم من «المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان» (European Court of Human Rights) يلزم إيطاليا بإزالة الصلبان من فصول المدارس العامّة. وفضلًا عن ذلك، كانت إيطاليا في طليعة حملة تنادي بإدراج إشارة إلى «الجذور المسيحية لأوروبا» في ديباجة مشروع دستور الاتحاد الأوروبي (European Union)، الذي كان مطروحًا للنقاش آنذاك[٦٦]. بل إن «رابطة الشمال» أدرجت «الدفاع عن الجذور المسيحية لأوروبا، ومعارضة الأصولية» كواحدة من خمس نقاط أساسية اشترطتها للمشاركة في ائتلاف يمين الوسط[٦٧].

وقد تبنّت «الرابطة» (ومعها تحالف يمين الوسط كله) مواقف محافظةً للغاية في مجال الأخلاق الحيوية (bioethics) (الذي مثّل -من جهة أخرى- إسفينًا خطيرًا بالنسبة إلى تحالف يسار الوسط)[٦٨]. ففي هذا المجال، كان الموقف العام للكنيسة والمجتمع المدني الكاثوليكي حيويًّا، بوجه خاص، بالنسبة إلى الموافقة في عام ٢٠٠٤م على قانون شديد التقييد للإنجاب بمساعدة طبية ولبحوث الخلايا الجذعية، وكان أيضًا حيويًّا في إخفاق كل المحاولات التي بذلها يسار الوسط لتقنين زواج المثليين[٦٩]. وكان لهذه المناقشات أهمية كبيرة، لكونها أظهرت النفوذ الذي تتمتّع به الكنيسة على التلاقي بين يمين الوسط ويسار الوسط كليهما، مما جعل إيطاليا حالةً غريبةً في سياق أوروبا الغربية (حيث اتّسمت معظم الأنظمة السياسية الكائنة فيها بوجود تناقض بين المحافظين ذوي التوجّه الديني وبين الليبراليين ذوي التوجّه العلماني)[٧٠].

---

(66) Ozzano and Giorgi, *European Culture Wars and the Italian Case*; Amnirchino, "Winning the Battle by Losing the War."

(67) McDonnell, "The Lega Nord: The New Saviour of Northern Italy," 11.

(68) Ozzano and Giorgi, *European Culture Wars and the Italian Case*.

(69) Ozzano, "The Debate about Same-Sex Marriages/Civil Unions in Italy's 2006 and 2013 Electoral Campaigns."

(70) Mosca, "Trajectory of Reform"; Kalli and Preidel, "Institutional Opportunity Structures"

وظهرت «رابطة الشمال» في هذا الجدل بسمتين، أولاهما: كونها أشدّ الخصوم حزمًا في موقفها، وثانيتهما: اختيارها الدائم استخدام لغة فجّة مخالفة للصوابية السياسية، ورفضها للتنوّع على نحو فاقَ حادةً المخاوفَ الأخلاقية لكثير من الكاثوليك الوسطيين والمحافظين[71]. ومع ذلك، استطاعت «رابطة الشمال» الحصول على المزيد من أصوات الكاثوليك، خاصةً في المناطق «البيضاء» السابقة، مثل إقليم فينيتو (Veneto)، وذلك بطرحها «هوية جديدة ومصدر جديد لاحترام الذات» لقاطني المناطق الشمالية المعروفين تقليديًا بقوة إيمانهم الكاثوليكي، والذين صوّتوا على مدى عقود بأعداد كبيرة لصالح حزب «الديمقراطية المسيحية»[72] (وهو عامل ربما لعب دورًا في التطور اللاحق لتوجّه «الرابطة»، كما سنبيّن لاحقًا).

وكشفت هذه المناقشات أيضًا -على نحو متواتر- دورَ القوْلَمة والأوْرَبَة، مع زيادة درجة التقارب بين المناقشات القومية في أوروبا الغربية، نتيجة كلٍّ من التأثير المتبادل بين بلدانها، ومواقف المؤسسات الأوروبية فوق القومية (supranational)[73].

ومن الملاحظ -بالنظر إلى الانقسامات التي أوجدتها هذه المناقشات داخل يسار الوسط- أن التقدُّميين من فريقَي ما بعد الشيوعيين والكاثوليك استطاعوا -في غضون ذلك- إجراء عملية تقارب سياسي تُوّجت في عام ٢٠٠٧م باندماج كلٍّ من حزب «ديمقراطيي اليسار» و«مارغريتا» وبعض الأحزاب السياسية والجماعات الأصغر، لإنشاء «الحزب الديمقراطي». ووجد الحزب لدى الإعلان رسميًا عن إنشائه، في أكتوبر ٢٠٠٧م، نفسَه أمام وضع صعب للغاية ناجم عن فوز

= and the Catholic Church"; Engeli, Green-Pedersen, and Larsen, *Morality Politics in Western Europe*.

(71) Ozzano, "Two Forms of Catholicism in Twenty-First-Century Italian Public Debate"; Ozzano and Giorgi, *European Culture Wars and the Italian Case*.

(72) McDonnell, "The Lega Nord. The New Saviour of Northern Italy," 16.

(73) Paternotte and Kollman, "Regulating Intimate Relationships in the European Polity."

يسار الوسط بأغلبية ضئيلة للغاية في انتخابات ٢٠٠٦م، وإجراء انتخابات جديدة في عام ٢٠٠٨م، فاز بها يمين الوسط. والسبب الرئيس وراء ذلك هو التجربة السلبية لحكومة برودي، التي افتقرت إلى أغلبية مستقرة، مما حال تمامًا بينها وبين القدرة على الحكم على نحو فعّال. وعلاوة على ذلك، هيمن الإحساس بعدم الأمان على حملة الانتخابات الجديدة، لسببَين، أولهما: بداية الأزمة الاقتصادية [العالمية]، وثانيهما: تركيز يمين الوسط ووسائل الإعلام التي يسيطر عليها برلُسكوني على قضايا الجريمة والهجرة والأمن[٧٤].

صعود الشعبوية

مثَّلت انتخابات ٢٠٠٨م -فيما يبدو- إقرارًا بتحوُّل إيطاليا إلى نظام سياسيٍّ ثنائي القطب (بل ربما إلى تحولها إلى نظام الحزبَين). إلَّا أن هذا العام عرف بداية الأزمة الاقتصادية العالمية التي سرعان ما أحدثت تغييرًا في بنية الفرص السياسية، سواء فيما يتعلق بالمنافسة الحزبية أو بقضايا الجدل السياسي. ومن ثَمَّ أصبحت الانتخابات التالية في عام ٢٠١٣م «حيوية، لكونها تمثل انهيارًا لخطوط الصدع التي اصطفَّت حولها الائتلافات الحزبية والانتخابية على مدى ثلاثين عامًا»[٧٥]. وسهلت حالة انعدام الأمن الاقتصادي والاجتماعي -تحديدًا- من عملية تسييس الانقسام الجديد بين الروكيِّن العالمية-التحرُّرية والمجتمعية-التقليدية، الذي أرسته «رابطة الشمال»[٧٦].

إلا أن المشاعر الشعبوية استحوذت في بادئ الأمر على قوة أخرى، هي «حركة النجوم الخمسة» (Movimento 5 Stelle)، وحملاتها المناهضة للنخبوية والمؤيدة

(74) Mastropaolo, "The Political Context: 2006–2008"; Roncarolo, "The Low- Intensity Media Campaign and a Vote That Comes from Far Back."

(75) Bertolone, Bellucci, and Vezzoni, "Le ganti e le ragioni di un voto "ad alta voce.""

(76) Ozzano, "Religion, Cleavages, and Right-Wing Populist Parties"; Bornschier, "The New Cultural Divide and the Two-Dimensional Political Space in Western Europe."

للشفافية، وقد كان موقفها غير واضح من انقسام اليسار–اليمين. وظهرت هذه الحركة في بداية أمرها باعتبارها مشروعًا شخصيًّا للكوميدي بيبي غريللو (Beppe Grillo) الذي شرع عام ٢٠٠٥م في تسطير مدونة إلكترونية سرعان ما غدت في إيطاليا أفضل مصدر معلومات بديل معروف على شبكة الإنترنت. ونتيجةً لانتقادات غريللو الحادة للأحزاب التقليدية والنخبة السياسية، واهتمامه بالدفاع عن البيئة والمصالح العامة (وبمؤازرة استشاري الإنترنت جيان روبرتو كاساليغيو (Gianroberto Casaleggio))، كان غريللو يدعو إلى إنشاء شبكات محلية للمواطنين (تُسمَّى «ملتقى» Meetup)، وأيضًا، منذ عام ٢٠٠٨م، إلى إنشاء قوائم للانتخابات البلدية والمحلية تعتمد على المجتمع المدني. وقد استهان كثيرون بهذه الحركة في بداية أمرها، إلى أن حقَّقت أول انتصار كبير لها عام ٢٠١٢م بفوزها في الانتخابات البلدية بمدينة بارما (Parma)، ثم تحقيقها لتقدُّم كبير في الانتخابات البرلمانية عام ٢٠١٣م، كادت تصبح به الحزب الإيطالي الأكبر[٧٧]. ويرى بعض الباحثين أن «حركة النجوم الخمسة» حزب شعبوي يساري أو وسطي شبيه بحزب «بوديموس» (Podemos) الإسباني أو حزب «سيريزا» (SYRIZA) اليوناني[٧٨]، وأنها لم تُولِ القضايا المرتبطة بالدين اهتمامًا خاصًا، بل أبدت –على ما يبدو– المواقف الليبرالية نوعًا ما فيما يتعلّق بحقوق المثليين.

إلّا أن «رابطة الشمال» أتمّت في هذه السنوات تحولها من حزبٍ إقليمي/انفصالي إلى حزبٍ شعبوي يميني قومي، بتوجُّه مسيحي قوي محافظ ومدفوع بمسألة الهوية. وقد بدأت العملية في أوائل الألفية الثالثة، حين تبنَّت «الرابطة» رموزًا محافظة كاثوليكية لا وثنية[٧٩] (تمّ التخلي الآن عن معظمها)، في محاولة لبناء الهوية «البادانية» الإيطالية الشمالية؛ الأمر الذي كان يعني عادةً نقد كنيسة ما

(77) Biorcio and Natale, *Politica a 5 stelle. Idee, storia e strategie del movimento di Grillo.*

(78) Chiapponi, *Democrazia, populismo, leadership*; Mosca and Tronconi, "Beyond Left and Right"; Font, Graziano, and Tsakatika, "Varieties of Inclusionary Populism?"

(79) McDonnell, "The Lega Nord. The New Saviour of Northern Italy."

بعد المجلس [الفاتيكاني الثاني] لانفتاحها بخصوص قضايا الهجرة والتعددية الثقافية، بل تبنّيها أحيانًا إطارًا شعبويًا يضع الكنيسة الرومانية الثريّة -بزعمها- في مواجهة سكان شمال إيطاليا المُعوزين. وعلى الرغم من توظيف «رابطة الشمال» لهذا البُعد الشعبوي «الرأسي» المناهض للنُّخَب، فإن البُعد «الأفقي»[٨٠] المعادي للآخرين (anti-others) هو الذي أدى إلى بروز معظم الخلافات مع الكنيسة، التي ترى «الرابطة» أنها قد «انحازت غالبًا إلى النُّخَب و«الآخرين» ضد الشعب» تاركةً «الرابطة» لتكون هي المدافع (والمعتقد) الوحيد الدائم للمواطنين العاديين القاطنين بالشمال الإيطالي»[٨١]. ولم تتخذ «الرابطة» موقفًا واحدًا من كل رجال الدين. فقد عزّز نوّابها على امتداح «أصدقائها» من رجال الدين من أمثال الأسقف ماغيوليني (Bishop Maggiolini) والكاردينال بيفي، في مقابل توجيه انتقادات لاذعة إلى رجال الدين ذوي الاتجاهات التقدُّمية من أمثال مُطرانَي ميلانو، مارتيني (١٩٨٠-٢٠٠٢م) وتيتامانزي (٢٠٠٢-٢٠١١م)[٨٢].

غير أن عملية تحوُّل «الرابطة» شهدت تسارُعًا حيويًا في ظل زعيمها الجديد ماتيو سالفيني (Matteo Salvini) الذي انتُخب أمينًا فيدراليًا لها في ديسمبر ٢٠١٣م، بعد سلسلة من الفضائح المالية شملت القيادة السابقة. وأدى ذلك إلى إطلاق حملة أخلاقية واستبدال سالفيني بالعجوز والقائد الملهم [أمبرتو] بوسي (Umberto Bossi) مؤسس «الرابطة»[٨٣].

ولم يتمثّل التغيُّر الحقيقي الذي تحقّق على يد القائد الجديد في تبنّي «الرابطة» توجهًا يمينيًا. فقد تكرّس التوجُّه اليميني بالفعل في العقد الأول من القرن الحالي (حين اكتسبت «الرابطة» وقاعدتها الانتخابية توجهًا يمينيًا أرسخ)، وربما كان هذا

(80) Brubaker, "Between Nationalism and Civilizationism"; Ozzano, "Religion, Cleavages, and Right-Wing Populist Parties."

(81) McDonnell, "The Lega Nord: The New Saviour of Northern Italy," 13.

(82) Guolo, *Chi Impugna La Croce. Lega e Chiesa.*

(83) Passarelli and Tuorto, *La Lega di Salvini. Estrema destra di governo.*

التوجُّه موجودًا على الدوام في صميم جيناتها[84]. فقد كان التغيُّر الحقيقي بالنسبة إليها هو تحولها من حزبٍ إقليمي، كان يمثِّل شمال إيطاليا، إلى حزبٍ وطني وقومي؛ وهو التطور الذي كان كثيرٌ من الباحثين يرون أنه غير محتمل الحدوث، لاعتياد قادة «رابطة الشمال» -بما فيهم سالفيني[85]- استخدام كلمات لاذعة وفجَّة وغير صحيحة سياسيًّا في حديثهم عن الجنوب الإيطالي وسكَّانه. إلا أن المناخَ السياسي الجديد الناجم عن الأزمة الاقتصادية والاستخدام الذكي للغاية لوسائل التواصل الاجتماعي قد ساعَدَا القائد الجديد على تحقيق هذا التحوُّل وعلى جعل حزبه (الذي بات بالتبعيَّة يُسمَّى «الرابطة» فحسب) فاعلًا سياسيًّا أساسيًّا في معظم المناطق الإيطالية[86]. وتبنَّى هذا القائد توجهًا غامضًا فيما يتعلق بالدين. فمن ناحية، نجده قد استغلَّ الرموز الدينية بشكل صريح، من خلال مخاطبة الجماهير في المسيرات الانتخابية وهو يحمل رموزًا كاثوليكية مثل الصليب والإنجيل، قبل الانتخابات البرلمانية الإيطالية عام ٢٠١٨م، والانتخابات الأوروبية عام ٢٠١٩م. وعلاوة على

---

(84) *Ignazi, I partiti in Italia dal 1945 al 2018*; **Passarelli and Tuorto, *La Lega di Salvini. Estrema destra di governo.***

انظر أيضًا -على سبيل المثال- خطابًا ألقاه عام ٢٠٠٠م بوسّي زعيم «الرابطة» آنذاك، وفيه زعم أن «القوى الخافية تريد الأسرة المثلية. ولا تستطيع هذه الأسر إنجاب أطفال؛ وهذا يفكِّك القيم. واليسار والنازيون الحمر لا يحبون الأسرة التقليدية، ويحلمون -متحالفين مع المصرفيين والقوى المتخفية الأخرى- بمدينة فاضلة، بها قانون أخلاقي واحد وجنس واحد وحجم واحد ووجبة صناعية». انظر:

La Repubblica, September 18, 2000

(٨٥) على سبيل المثال، شاهد هذا الفيديو، وفيه يغني سالفيني أغنية معادية للجنوب، وذلك في لقاء «الرابطة» بمدينة بونتيدا (Pontida) عام ٢٠٠٩م:

https://www.ilmessaggero.it/video/politica/festa_di_pontida_2009_matteo_salvini_canta_coro_insultare_napoletani-3401997.html

(تم الوصول بتاريخ ٢٩ مارس ٢٠١٩م).

(٨٦) استطاع الحزب إحراز نتائج من رقمَيْن [أي تزيد على ٩٪] في جنوب إيطاليا، حيث حصل مثلًا على ١٩٪ من الأصوات في الانتخابات الإقليمية في إقليم بازيليكاتا (Basilicata).

ذلك، أيّد فعاليات نظّمتها منظمات دينية محافظة[٨٧]. وبدا اهتمامه منصبًا -من جهة أخرى- على شنّ حرب ضد الهجرة وعلى القضايا الاجتماعية والاقتصادية، خاصةً خلال الحملات الانتخابية[٨٨]، دون إظهار نيّة لتغيير التشريع المتعلق بالقضايا الدينية والأخلاقية الحساسة. وبالمثل، فإنه على الرغم من اجترار الخطاب القديم لـ «الرابطة» بخصوص الإسلام (خاصةً في تغريداته بعد الهجمات «الجهادية» في أوروبا)، لم يقترح أيّ تشريع جديد بخصوص قضايا من قبيل الزي الإسلامي، وهي القضايا التي كانت تمثّل أولوية بالنسبة إلى حزبه في العقد الأول من هذا القرن.

وظهرت هذه الازدواجية أيضًا في نشاط سالفيني لدى شغله منصبي نائب رئيس الوزراء ووزير الداخلية في حكومة [غوسيب] كونت (Giuseppe Conte) بعد انتخابات ٢٠١٨م. فقد أدت هذه الانتخابات إلى تشكيل برلمان مفتّت للغاية، نتيجة انتهاء النظام الثنائي القطب، مع بروز «حركة النجوم الخمسة»، وتبنّي قانون انتخابي جديد (مع تخصيص قرابة ثلثي الأصوات وفق طريقة التمثيل النسبي)[٨٩]، مما أدى إلى أزمة سياسية، لم ينهها إلا تشكيل ائتلاف ضمّ «رابطة الشمال» و«حركة النجوم الخمسة». وكان موقف الرابطة الشمالية حيويًّا، في ظل هذا الوضع، بالنسبة إلى قرار إنشاء وزارة الأسرة وذوي الاحتياجات الخاصة، وإسنادها إلى لورينزو فونتانا (Lorenzo Fontana)، الذي شغل من قبل منصبَ نائب الأمين العام في «رابطة الشمال» وعضويةَ البرلمان الأوروبي، والذي لم يُخفِ أبدًا هويته الدينية والكاثوليكية المحافظة المتطرفة، معرّفًا نفسه بأنه «صليبي»، وعارَض الإجهاض والقتل الرحيم وحقوق المثليين وما يُسمّى «أيديولوجية النوع» (gender ideology)[٩٠]، معلنًا ارتباط هذا بـ «إضعاف الأسرة والنضال من أجل زواج

---

(87) Ozzano, "Religion, Cleavages, and Right-Wing Populist Parties."

(88) Mancini and Roncarolo, "Tanto tuonò che piovve. La campagna elettorale nei giornali e in televisione"; Vezzoni, "Immigrazione e insicurezza economica nelle urne."

(89) Emanuele and Vassallo, "Gli effetti del Rosatellum e la nuova geografia del voto."

(٩٠) يشير هذا الوصف الذي تبنّاه كثير من النواب الكاثوليك والمحافظين إلى الفكرة القائلة بأن =

المثليين ونظرية النوع في مدارسنا، من جهة، والهجرة الجماعية التي نكابدها من جهة أخرى، وهجرة شبابنا في الوقت نفسه إلى الخارج. فهذه كلها قضايا مترابطة ومتعاضدة، ترمي إلى مَحْوِ مجتمعنا وتقاليدنا. وجوهر الخطر هو مَحْوُ شعبنا»[91].

وأعربت «رابطة الشمال» أيضًا عن تأييدها للدفاع عن «الأسرة التقليدية»، من خلال مصادقة الحكومة ودعمها (تم لاحقًا سحبه رسميًّا، دون توضيح ملابسات ذلك) للمؤتمر العالمي للأسرة (World Congress of Families) المثير للجدل، الذي عُقد في مارس ٢٠١٩م بمدينة فيرونا Verona (مسقط رأس فونتانا)، والذي شارك وتحدَّث فيه رسميًّا ثلاثة وزراء (سالفيني وفونتانا و[ماركو] بوسيتي Marco Bussetti، وزير التعليم).

وفي الوقت نفسه، مع ذلك، ومنذ تشكيل الحكومة، أوضح سالفيني بكل جلاء –حين ثار جدل كبير في الإعلام القومي حول مواقف فونتانا– أنه لا ينوي فتح نقاش حول قوانين الإجهاض وزواج المثليين، لكون هذه القضايا غير مدرجة في برنامج الحكومة[92]. ولتفسير هذه المواقف، يتعيَّن أيضًا الأخذ في الاعتبار أن استطلاعات الرأي بيَّنت أن شعبية «رابطة الشمال» نمت بشكل متسارع في غضون ذلك (فقد حصلت على ما يزيد على ٣٤٪ من أصوات الناخبين في انتخابات البرلمان الأوروبي، وحقَّقت أيضًا نتائج مرموقةً في جنوب إيطاليا خارج نطاق معاقلها الانتخابية التقليدية). وقد أفلحت أيضًا هذه الازدواجية –للغاية– في استرضاء كلٍّ من القاعدة الحزبية اليمينية المتشدِّدة والمدفوعة بالهوية في شمال شرق البلاد، ودوائر «الرابطة» الانتخابية الجديدة الأوسع والأكثر اعتدالًا في بعض

* النوع ليس حقيقة بيولوجية وإنما هو خيار حُرّ للفرد، وهي فكرة تدعو إليها فيما يقال –وَفْقًا للفاتيكان– المنظمات المثلية والجماعات العَلْمية والنُّخَب الأخرى. انظر:

Garbagnoli, "Italy as a Lighthouse: Anti-Gender Protests between the 'Anthropological Question' and National Identity"; Prearo, "Le cadrage religieux de la mobilisation 'anti-genre.'"

(91) Oggiano, "Fontana, il ministro per la Famiglia contro aborto e coppie gay."

(92) Il Giornale, June 3, 2018.

الأحيان[93]. وفي غضون ذلك، كشفت استطلاعات الرأي العام عن نمو حظوظ حزب آخر متَّسم بمواقفه الشعبوية اليمينية، وهو حزب «إخوة إيطاليا» (Fratelli d'Italia) وهو وريث «الحركة الاشتراكية الإيطالية» و«التحالف القومي»، المنتميَين إلى تيار ما بعد الفاشية. ونتيجةً لذلك، حصلت الأحزاب الشعبوية اليمينية مجتمعةً على ٤٠٪ من الأصوات في انتخابات البرلمان الأوروبي عام ٢٠١٩م. وقد دلَّ هذا الوضع، الذي أثار مخاوف كثيرٍ من اليساريين والوسطيين، بوضوحٍ على حدوث تحوُّل مفاجئ في توجهات تصويت الإيطاليين، وعلى نفوذٍ قويٍّ متصاعدٍ للمواقف المجتمعية-التقليدية لهذه الأحزاب، وأيضًا على عجز يسار الوسط عن إيقاف الاحتجاج الاجتماعي في هذه المرحلة السياسية.

ملاحظات ختامية

ربما يتصدَّر النظام السياسي الإيطالي دراسات الحالة المُحلَّلة في هذا الكتاب، من حيثُ إنه الحالة التي شهدت التغيُّرات الأهم خلال العقود الأربعة التي يتناولها الكتاب، وقد شملت هذه التغيرات بنية النظام الحزبي، والانقسامات الرئيسة وتسييسها، والأحزاب الأساسية وتطورها.

فمن الوجهة النظمية، شاهدنا -أولًا- نهاية نظام «الثنائية الحزبية غير المكتملة» (imperfect bipartitism)، المتمحورة حول هيمنة حزب «الديمقراطية المسيحية» ووجود أكبر حزب شيوعيّ في أوروبا الغربية في المعارضة. وفي هذا السياق، لعب الانقسام العلماني-الديني دورًا حيويًّا، إلى جانب دور الانقسامَين الطبقي والاقتصادي، ودور الاصطفافات الدولية. بيد أن بنية النظام وحقيقة أن حزب «الديمقراطية المسيحية» كان -في عقوده الأولى على الأقل- حزبًا جامعًا وعابرًا للطبقات، يمثِّل مصغرًا للمجتمع الإيطالي (مع أوجه تشابه مع الدور الذي لعبه حزب «المؤتمر» الهندي)، قد أعاقا التطور الكامل للانقسامات الأخرى، وبالأخص الانقسام بين المركز والأطراف. ومع فضائح «تانجينتوبولي» عام ١٩٩٢م، حدث

(93) Ozzano, "Religion, Cleavages, and Right-Wing Populist Parties."

تجديد مفاجئ للنظام الحزبي، كانت وجهته في العقد الأخير من القرن العشرين والعقد الأول من القرن الحادي والعشرين صوب تشكيل نموذج ثنائي القطب (بل حتى صوب نظام الحزبَين في بعض المراحل). وبعد زوال حزب «الديمقراطية المسيحية»، بوصفه الحزب الكاثوليكي الوحيد، استشرى نفوذ العامل الديني في كل مكونات النظام الحزبي تقريبًا، حيث اتَّسمت معظم الأحزاب -في كلٍّ من يمين الوسط ويسار الوسط- بدرجة ما من التوجُّه الديني. وبذا صار الموقف من الدين يمثِّل -فيما يبدو- دور القضية الإسفين داخل كلا الائتلافَين (وبالأخص بالنسبة إلى ائتلاف يسار الوسط)، بل حتى داخل كل حزب على حدة؛ حيث كانت هناك تركيبة مختلطة كاثوليكية/ علمانية، مثلما هو الحال بالنسبة إلى «الحزب الديمقراطي». وعلاوة على ذلك، ظلَّ الانقسام الديني يلعب دورًا مهمًّا في كثير من الجدل الدائر بين الائتلافَين فيما يتعلق بقضيتي الدين والهوية، مع تأييد ائتلاف يمين الوسط للمواقف المحافظة، وانقسام تحالف يسار الوسط بين توجُّهه ما بعد الشيوعي وذاك الكاثوليكي. ومع ذلك، تقاطع هذا الانقسام على نحو متزايد مع الانقسام بين الرؤيتَين العالمية-التحرُّرية والمجتمعية-التقليدية، الذي يدور حول مسألة الهجرة والدفاع عن الهوية الإيطالية/ الغربية. وصَبَّ ذلك -نتيجةً للأزمة الاقتصادية التي بدأت عام ٢٠٠٨م- في صالح صعود الأحزاب الشعبوية، وأيضًا نهاية النظام [الحزبي] الثنائي القطب.

وفي هذا السياق، حدث أيضًا تحول كبير للفاعلين السياسيين الأساسيين، مع استبدال كليّ تقريبًا للأحزاب السياسية المهيمنة. وحدث على وجه الخصوص -كما بيَّنَّا من قبل- تحولٌ من تمثيل الكاثوليك بحزب واحد في إطار حزب «محافظ» كبير هو حزب «الديمقراطية المسيحية»، إلى وضع جديد يتوزع فيه الصوت الكاثوليكي على نحو يكاد يكون متساويًا بين يسار الوسط ويمين الوسط. وقد جسَّد تطور النظام الحزبي هذا التغيير عبر نشأة أحزاب كاثوليكية أصغر داخل كلٍّ من الائتلافَين (ناهيك عن فشل كثيرٍ من المحاولات التي كانت تسعى إلى إعادة إنشاء حزب وسطي كاثوليكي مهيمن)، وكذا نشأة فصائل دينية التوجُّه داخل

الأحزاب الأساسية في كلا الائتلافين. ومن ناحية أخرى، أدى بزوغ الانقسام الجديد بين الرؤيتين العالمية-التحررية والمجتمعية-التقليدية إلى تمكين «رابطة الشمال» من الاستئثار بوضعية المدافع عن المواقف القومية والمناهضة للهجرة، وأسهم في نجاحه وازدهاره. ومن المثير للاهتمام أن هذا الوضع تمخّض أيضًا عن نشأة انقسام داخل العالم الكاثوليكي نفسه بخصوص قضايا الهوية والقضايا المتصلة بالهجرة: بين الكاثوليك اليمينيين والمحافظين من مناصري «رابطة الشمال»، وبين الكاثوليك الوسطيين والتقدُّميين المستلهمين لمواقف البابا فرانسيس (Francis) والفاتيكان.

ومن ثَمّ أدت هذه التغييرات إلى انتشار نماذج لأحزابٍ دينية التوجُّه. وكان ذلك يعني بالنسبة إلى يمين الوسط نشأة أحزاب «محافظة» صغيرة؛ ويعني أيضًا -في العقد الأول من القرن الحالي على الأقل- تحوُّل حزب يمين الوسط الأساسي (وهو حزب «شعب الحرية») إلى حزبٍ ديني التوجُّه، بكل معنى الكلمة، من النمط «المحافظ» (على النقيض من توجُّهه السابق الأكثر علمانية). وعرف يسار الوسط -من جهة أخرى- تجربة حزب «مارغريتا» الذي هو الحزب «التقدُّمي» الأنجح بين الحالات التي يتناولها هذا الكتاب. ومع أن هذه التجربة لم تعمّر طويلًا، فإنها أدت بدورها إلى نشأة «الحزب الديمقراطي»، الذي قدَّم هو الآخر نموذجًا لتجربة مثيرة للاهتمام لحزبٍ يمزج بين الهوية ما بعد الشيوعية والهوية الكاثوليكية. وأخيرًا، فإن تحول «رابطة الشمال» إلى حزبٍ شعبويٍّ يمينيٍّ كان يعني أيضًا إعادة إدخال النمط «القومي» [من الأحزاب الدينية التوجُّه] في النظام السياسي الإيطالي، وهو النمط الذي كان غائبًا في الغالب (أو مقتصرًا على أحزاب صغيرة) منذ نهاية عهد الفاشية. وقد مثَّل فوز «الرابطة» في أواخر العقد الثاني من القرن الحالي عملية تحول جذريٍّ في النمط «القومي»، على شاكلة ما هو ملاحظ في الحالات الأخرى التي يتناولها هذا الكتاب.

مراجع الفصل السادس

Albertazzi, Daniele, and Duncan McDonnell. "The Parties of the Centre Right: Many Oppositions, One Leader." In *The Italian General Election of 2008: Berlusconi Strikes Back*, edited by James L. Newell, 102–17. Basingstoke: Macmillan, 2009.

Allam, Magdi C. *Grazie Gesù. La mia conversione dall'Islam al cattolicesimo*. Milano: Mondadori, 2010.

Allievi, Stefano. *Mosques in Europe: Why a Solution Has Become a Problem*. London:Alliance Publishing Trust, 2010.

Almond, Gabriel, and Sidney Verba. *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. Newbury Park, CA: SAGE, 1963.

Annicchino, Pasquale. "Winning the Battle by Losing the War: The Lautsi Case and the Holy Alliance between American Conservative Evangelicals, the Russian Orthodox Church and the Vatican to Reshape European Identity." *Religion & Human Rights* 6, no. 3 (2011): 213–19.

Baccetti, Carlo. *I Postdemocristiani*. Bologna: Il Mulino, 2007.

———. *Il PDS: verso un nuovo modello di partito?* Bologna: Il Mulino, 1997.

Barisione, Mauro, Paolo Bellucci, and Cristiano Vezzoni. "La genesi e le ragioni di un voto 'ad alta voce.'" In *Vox populi. Il voto ad alta voce del 2018*, edited byITANES, 7–16. Bologna: Il Mulino, 2018.

Bartolini, Stefano. *The Political Mobilization of the European Left, 1860–1980*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Bertezzolo, Paolo. *Padroni a chiesa nostra. Vent'anni di strategia religiosa della Lega Nord*. Bologna: EMI, 2011.

Biorcio, Roberto. "La Lega Nord e la transizione italiana." *Rivista Italiana di Scienza Politica*, no. 1 (1999): 55–87.

———. *La rivincita del Nord. La Lega dalla contestazione al governo*. Roma; Bari: Laterza, 2010.

Biorcio, Roberto, and Paolo Natale. *Politica a 5 stelle. Idee, storia e strategie del movimento di Grillo*. Milano: Feltrinelli, 2013.

Bombardieri, Maria. *Moschee d'Italia. Il diritto al luogo di culto. Il dibattito sociale e politico*. Bologna: EMI, 2011.

Bornschier, Simon. "The New Cultural Divide and the Two-Dimensional Political Space in Western Europe." *West European Politics* 33, no. 3 (2010): 419–44.

Brubaker, Rogers. "Between Nationalism and Civilizationism: The European Populist Moment in Comparative Perspective." *Ethnic and Racial Studies* 40, no. 8 (2017): 1191–1226.

Ceccarini, Luigi. "The Church in Opposition: Religious Actors, Lobbying and Catholic Voters in Italy." In *Religion and Politics in Europe, the Middle East and North Africa*, edited by Jeffrey Haynes, 177–201. Abingdon: Routledge, 2009.

Chiapponi, Flavio. *Democrazia, populismo, leadership: il MoVimento 5 Stelle*. Novi Ligure: Edizioni Epoké, 2017.

Coppa, Frank J. "From Liberalism to Fascism: The Church-State Conflict over Italy's Schools." *The History Teacher* 28, no. 2 (1995): 135–48.

Cotta, Maurizio, and Luca Verzichelli. *Il sistema politico italiano*. Bologna: Il Mulino, 2008.

D'Alimonte, Roberto, and Stefano Bartolini. *Maggioritario finalmente? la transizione elettorale 1994–2001*. Bologna: Il Mulino, 2002.

Damilano, Marco. *Il partito di Dio. La nuova galassia dei cattolici italiani*. Torino: Einaudi, 2006.

De Rosa, Gabriele. *Il Partito Popolare Italiano*. Roma; Bari: Laterza, 1988.

Diamanti, Ilvo. *Mappe dell'Italia politica: bianco, rosso, verde, azzurro—e tricolore*. Bologna: Il Mulino, 2009.

Diamanti, Ilvo, and Luigi Ceccarini. "Catholics and Politics after the Christian Democrats: The Influential Minority." *Journal of Modern Italian Studies* 12, no. 1 (2007): 37–59.

Emanuele, Vincenzo, and Salvatore Vassallo. "Gli effetti del Rosatellum e lanuova geografia del voto." In *Vox populi. Il voto ad alta voce del 2018*, edited by ITANES, 17–45. Bologna: Il Mulino, 2018.

Engeli, Isabelle, Christoffer Green-Pedersen, and Lars Thorup Larsen. *Morality Politics in Western Europe: Parties, Agendas and Policy Choices*. Basingstoke; New York: Palgrave Macmillan, 2012.

Faggioli, Massimo. *The Rising Laity: Ecclesial Movements since Vatican II*. New York: Paulist Press, 2016.

———. *Vatican II: The Battle for Meaning*. New York: Paulist Press, 2012.

Fallaci, Oriana. *La rabbia e l'orgoglio*. Milano: Rizzoli, 2009.

Farneti, Paolo. *Il sistema dei partiti in Italia: 1946–1979*. Bologna: Il Mulino, 1983.

Fasano, Luciano M., and Nicola Pasini. "Nuovi cleavages e competizione partitica nel sistema politico italiano." In *Le trasformazioni dei partiti politici*, edited by Francesco Raniolo, 5–26. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2004.

Font, Nuria, Paolo Graziano, and Myrto Tsakatika. "Varieties of Inclusionary Populism? SYRIZA, Podemos and the Five Star Movement." *Government and Opposition*, 2019. https://doi.org/10.1017/gov.2019.17.

Galli, Giorgio. *I Partiti Politici Italiani (1943–2004)*. Milano: Rizzoli, 2004.

———. *Il bipartitismo imperfetto: comunisti e democristiani in Italia*. Bologna: Il Mulino, 1966.

———. *Mezzo secolo di DC: 1943–1993. Da De Gasperi a Mario Segni*. Milano: Rizzoli, 1993.

Garbagnoli, Sara. "Italy as a Lighthouse: Anti-Gender Protests between the 'Anthropological Question' and National Identity." In *Anti-Gender Campaigns in Europe: Mobilizing against Equality*, edited by Roman Kuhar and David Paternotte, 151–74. London; New York: Rowman & Littlefield International, 2017.

Garelli, Franco, Gustavo Guizzardi, and Enzo Pace, eds. *Un singolare pluralismo. Indagine sul pluralismo morale e religioso degli italiani*. Bologna: Il Mulino, 2003.

Giorgi, Alberta. "Ahab and the White Whale: The Contemporary Debate around the Forms of Catholic Political Commitment in Italy." *Democratization* 20, no. 5 (2013): 895–916.

———. *Religioni di minoranza tra Europa e laicità locale*. Bologna: Mimesis edizioni, 2018.

Giorgi, Alberta, and Emanuele Polizzi. "Communion and Liberation: A Catholic Movement in a Multilevel Governance Perspective." *Religion, State and Society* 43, no. 2 (2015): 133–49.

Guolo, Renzo. *Chi impugna la croce. Lega e Chiesa*. Roma; Bari: Laterza, 2011.

———. "I nuovi crociati: La Lega e l'Islam." *Il Mulino*, no. 5 (2000): 890–901.

Haynes, Jeffrey. "From Huntington to Trump: Twenty-Five Years of the 'Clash of Civilizations.'" *The Review of Faith & International Affairs* 17, no. 1 (2019):11–23.

Ignazi, Piero. *I partiti in Italia dal 1945 al 2018*. Bologna: Il Mulino, 2018.

———. *Partiti politici in Italia*. Bologna: Il Mulino, 2008.

ITANES. *Dov'è la vittoria? Il voto del 2006 raccontato dagli italiani*. Bologna: Il Mulino, 2006.

———. *Perché ha vinto il centro destra*. Bologna: Il Mulino, 2001.

Itçaina, Xabier. *Catholic Mediations in Southern Europe: The Invisible Politics of Religion*. Abingdon: Routledge, 2018.

Kalyvas, Stathis N. *The Rise of Christian Democracy in Europe*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996.

Knill, Christoph, and Caroline Preidel. "Institutional Opportunity Structures and the Catholic Church: Explaining Variation in the Regulation of Same-Sex Partnerships in Ireland and Italy." *Journal of European Public Policy* 22, no. 3 (2015): 374–90.

Kuru, Ahmet T. "Passive and Assertive Secularism: Historical Conditions, Ideological Struggles, and State Policies toward Religion." *World Politics* 59, no. 4 (2007): 568–94.

La Palombara, Joseph. *Interest Groups in Italian Politics*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1964.

Lipset, Seymour Martin, and Stein Rokkan. "Cleavage Structures, Party Systems and Voter Alignments: An Introduction." In *Party Systems and Voter Alignments: Cross-National Perspectives*, edited by Seymour Martin Lipset and Stein Rokkan, 1–64. New York: Free Press, 1967.

Lyon, Margot. "Christian-Democratic Parties and Politics." *Journal of Contemporary History* 2, no. 4 (1967): 69–87.

Magister, Sandro. *Chiesa extraparlamentare. Il trionfo del pulpito nell'era postdemocristiana*. Napoli: L'Ancora del Mediterraneo, 2001.

Mancini, Paolo, and Franca Roncarolo. "Tanto tuonò che piovve. La campagna elettorale nei giornali e in televisione." In *Vox populi. Il voto ad alta voce del 2018*, edited by ITANES, 47–61. Bologna: Il Mulino, 2018.

Marzano, Marco. *Il cattolico e il suo doppio. Organizzazioni religiose e Democrazia Cristiana nell'Italia del dopoguerra*. Milano: FrancoAngeli, 1997.

Mastropaolo, Alfio. "The Political Context: 2006–2008." In *The Italian General Election of 2008: Berlusconi Strikes Back*, edited by James L. Newell, 25–42. Basingstoke: Macmillan, 2009.

McDonnell, Duncan. "The Lega Nord. The New Saviour of Northern Italy." In *Saving the People: How Populists Hijack Religion*, edited by Nadia Marzouki, Duncan McDonnell, and Olivier Roy, 12–28. London: Hurst & Co., 2016.

Menozzi, Davide. "La Chiesa Cattolica." In *Storia Del Cristianesimo. IV. L'età Contemporanea*, by Giovanni Filoramo and Davide Menozzi, 131–257. Roma; Bari: Laterza, 1997.

Moos, Malcolm. "Don Luigi Sturzo—Christian Democrat." *The American Political Science Review* 39, no. 2 (1945): 269–92.

Mosca, Lorenzo, and Filippo Tronconi. "Beyond Left and Right: The Eclectic Populism of the Five Star Movement." *West European Politics* 42, no. 6 (2019): 1258–83.

Moscati, Maria Federica. "Trajectory of Reform: Catholicism, the State and the Civil Society in the Developments of LGBT Rights." *Liverpool Law Review* 31, no. 1 (2010): 51–68.

Oggiano, Francesco. "Fontana, il ministro per la Famiglia contro aborto e coppie gay." *VanityFair.it* (blog), June 1, 2018. https://www.vanityfair.it/news/politica/2018/06/01/lorenzo-fontana-ministro-famiglia-gay-aborto-gender.

Ozzano, Luca. "Religion, Cleavages, and Right-Wing Populist Parties: The Italian Case." *The Review of Faith & International Affairs* 17, no. 1 (2019): 65–77.

———. "The Debate about Same-Sex Marriages/Civil Unions in Italy's 2006 and 2013 Electoral Campaigns." *Contemporary Italian Politics* 7, no. 2 (2015): 144–60.

———. "Two Forms of Catholicism in Twenty-First-Century Italian Public Debate: An Analysis of Positions on Same-Sex Marriage and Muslim Dress Codes." *Journal of Modern Italian Studies* 21, no. 3 (2016): 464–84.

Ozzano, Luca, and Alberta Giorgi. *European Culture Wars and the Italian Case: Which Side Are You On?* London: Routledge, 2016.

Pace, Enzo. *L'unità dei cattolici in Italia. Origini e decadenza di un mito collettivo*. Milano: Guerini e Associati, 1995.

Passarelli, Gianluca, and Dario Tuorto. *La Lega di Salvini. Estrema destra di governo*. Bologna: Il Mulino, 2018.

Pastorelli, Sabrina. "Religious Dress Code: The Italian Case." In *Religion in Public paces: A European Perspective*, edited by Silvio Ferrari and Sabrina Pastorelli, 235–54.

Farnham; Burlington, VT: Ashgate, 2012.

Paternotte, David, and Kelly Kollman. "Regulating Intimate Relationships in the European Polity: Same-Sex Unions and Policy Convergence." *Social Politics: International Studies in Gender, State & Society* 20, no. 4 (2013): 510–33. https://doi.org/10.1093/sp/jxs024.

Poli, Emanuela. *Forza Italia. Strutture, leadership e radicamento territoriale*. Bologna: Il Mulino, 2001.

Prearo, Massimo. "Le cadrage religieux de la mobilisation 'anti-genre': une etude micro-événementielle du Family Day." *Genre, sexualité & société*, no. 18 (2017).

Roncarolo, Franca. "The Low-Intensity Media Campaign and a Vote That Comes from Far Back." In *The Italian General Election of*

2008. Berlusconi Strikes Back, edited by James L. Newell, 150–70. Basingstoke: Macmillan, 2009.

Sartori, Giovanni. *Parties and Party Systems: A Framework for Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

Talbot, Margaret. "The Agitator." *The New Yorker*, May 29, 2006. http://www.newyorker.com/magazine/2006/06/05/the-agitator.

Verucci, Guido. *La Chiesa Cattolica in Italia dall'unita a oggi, 1861–1998*. Roma; Bari: Laterza, 1999.

———. *L'Italia laica prima e dopo l'Unità*. Roma; Bari: Laterza, 1996.

Vezzoni, Cristiano. "Immigrazione e insicurezza economica nelle urne." In *Vox populi. Il voto ad alta voce del 2018*, edited by ITANES, 147–63. Bologna: Il Mulino, 2018.

الفصل السابع
الإسلام والعلمانية والعملية الديمقراطية في تركيا

مقدمة

أُنشئت الجمهورية التركية عام ١٩٢٣م على أنقاض الدولة العثمانية، التي كانت كيانًا سياسيًا حكَمَ بلدانًا معظم منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا والبلقان، واتَّسم بوجود علاقة وثيقة بين الدين والسياسة؛ نظرًا للسلطة الدينية-القيصرية (caesaropapist power) التي كان يحظى بها السلطان، والدور الذي لعبه العلماء في الإدارة العامة. وقد ضعفت هذه الدولة على نحو متسارع، ثم تفكّكت القوى الأوروبية أوصالَها قطعةً تلو الأخرى، من القرن الثامن عشر حتى أوائل القرن العشرين. وقد كانت هذه الخلفية حيويةً لفهم رؤية العالم (worldview) لدى النخبة الكمالية، التي حكمت تركيا بزعامة كمال أتاتورك وبعد وفاته معظم سنوات القرن العشرين. فقد كانت القيادة التركية الجديدة -في بادئ الأمر- مُلهَمةً بالرغبة في علمنة تركيا وتحديثها وتغريبها وتحريرها من الإرث والنفوذ الإمبراطوري العثماني. وشمل ذلك فرض العديد من القيود المهمّة على ممارسة الدين، وإلغاء الخلافة، وتبنّي الأبجدية اللاتينية والتقويم الغربي، ومنح المرأة حقوقًا سياسية كاملة، وإعادة تقويم التاريخ والتراث التركي في عهد ما قبل الإسلام. وكانت تلك هي الإصلاحات الأساسية[1].

ومن ثَمَّ لا غرابة أن تشكّلت السياسة التركية في العقود التالية وَفْقَ انقسامَيْن أساسيَّيْن. فمن جهة، أدت هذه المحاولات القوية لعلمنة البلاد من القمّة إلى

---

(1) Shankland, *Islam and Society in Turkey*; Zarcone, *La Turquie moderne et l'Islam*; Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*.

القاعدة، إلى بروز الانقسام العلماني-الديني. وعلى العكس من كثير من البلدان الأوروبية، لم يكن هذا الانقسام يدور حول الصراع بين الكنيسة والدولة على السيطرة على المجتمع، وإنما على عمليات العلمنة التي تقوم بها الدولة التركية، ومحاولات التصدي لها من جانب أخويات صوفية وجماعات دينية أخرى شبه سرية. وعلاوة على ذلك، حدث تهجين بين هذا الانقسام وبين انقسام المركز والأطراف، مع تركُّز نخب العلمنة في المدن الغربية بالأساس، مقابل انتشار الحركات المقاومة لها في «عمق» الأناضول.

وكما لاحظ إرغون أوزبودون (Ergun Özbudun)، فإن نموذج الانقسام الذي صاغه ليبست وروكان يناسب الحالة التركية أيضًا. فالانقسامان السائدان حاليًا في تركيا (المركز-الأطراف، والكنيسة-الدولة) هما أيضًا نتاج الثورة القومية (لبناء الأمة)، وهما انقسامان متداخلان في الغالب. والفارق الأساسي بين السياسة التركية ونظيرتها في بلدان أوروبا الغربية أنه ليس في تركيا -شأنها شأن البلدان الأخرى ذات الأغلبية المسلمة- نظيرٌ للكنيسة الكاثوليكية، بما لها من بنية مستقلة وامتيازات مؤسسية. ومع ذلك، ظهر انقسام مماثل وظيفيًا بين المتحمسين للعلمانية وبين المسلمين الأتقياء، ممتزجًا بانقسام المركز والأطراف[2].

بيد أن السياق التركي يتسم بخصوصيات بالغة الفرادة، ليس أقلها حقيقة أن الانقسام بين أصحاب رؤوس الأموال والعمّال لم تتح له الفرصة مطلقًا للنمو على شاكلة ما حدث في العديد من الديمقراطيات في أوروبا الغربية، وذلك نتيجة التدخلات العسكرية التي شهدتها تركيا في الأعوام ١٩٦٠ و١٩٧١ و١٩٨٠م. ومن ثَمَّ فإن دور ممثلي جانب العدالة الاجتماعية قد اضطلعت به في الأغلب الأحزابُ الإسلامية وأحزابُ يمين الوسط الدينيةُ التوجُّه، من النمط «المحافظ»[3]. ويصدق ذلك بوجه خاص -كما سيتضح لاحقًا- بعد انقلاب ١٩٨٠م، الذي مثّل منعطفًا حقيقيًا بالنسبة إلى تطور النظام الحزبي التركي. إلّا أن من المهم الإشارة

(2) Özbudun, Party Politics & Social Cleavages in Turkey, 6.

(3) Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, Zarcone, *La Turquie moderne et l'islam*.

إلى أنه بالنظر إلى قوة المشاعر القومية والمؤيدة للدولة لدى معظم الأتراك، كان من النادر للغاية أن شكّكت قوى الأطراف -باستثناء المكوّن الكردي- في الدولة التركية وفي سلامتها وحدودها. بل على العكس، دار نضال هذه القوى حول غزو مؤسسات الدولة ذاتها وإعادة تعريفها ثقافيًا ودينيًا[٤]. أما الفوارق الدينية الأخرى، التي كان من المحتمل أن تلعب دورًا مغايرًا، مثل وجود أقلية علوية كبيرة (وهي جماعة إسلامية توفيقية وغير تقليدية، يعتبرها كثير من المسلمين السُّنة مُهرطِقةً)، فهي فوارق ظلت ساكنة وخامدة، في الغالب، نتيجة انحياز معظم العلويين إلى القوى الكمالية في منظورها العلماني[٥].

وتعززت أهمية انقسام المركز والأطراف بالمشاعر القومية القوية التي جمعت بين معظم الأتراك نتيجةَ حرب الاستقلال التركية، التي خاضتها تركيا بُعيد الحرب العالمية الأولى ضد القوى الأوروبية، التي كانت ترغب في إتمام عملية تقطيع أوصال الدولة العثمانية. وأدى هذا الظرف إلى أن بَرَز في أوساط النُّخَب والجماهير التركية ما يُعرف بـ «متلازمة سيفر» (Sèvres syndrome) أو «بارانويا الحصار» (siege paranoia)، التي تدور حول فكرة تآمر القوى الداخلية والخارجية لتدمير الدولة التركية وتهديد سلامتها الإقليمية[٦]. وتساعدنا هذه المعطيات أيضًا في تفسير الموقف الصارم الذي تبنّته النُّخَب التركية في العادة ضد مطالبة الأكراد بالحكم الذاتي.

فعلى الرغم من الربط غالبًا بين الهوية الإسلامية والهوية التركية -حتى في ظل نظام الحكم الكمالي في بعض الحالات[٧]- فقد تعيّن على تركيا أن تصير علمانية، بموجب المبادئ الأتاتوركية، مع اعتبار حدودها «مقدّسة» ولا يجوز

---

(4) Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*; Saktanber, "Parameters and Strategies of Islam—State Interaction in Republican Turkey."

(5) Shankland, *The Alevis in Turkey*.

(6) Guida, "The Sèvres Syndrome and 'Komplo' Theories in the Islamist and Secular Press."

(7) Cetinsaya, "Rethinking Nationalism and Islam."

السياسي بها. وقد ألهمت هذه الرؤيةُ النخبَ التركية عامّة و«حزبَ الشعب الجمهوري» (Cumhuriyet Halk Partisi) الذي حكم تركيا فيما بين عامي ١٩٢٢ و١٩٤٦م في نظام حكم حزب واحد. وبعد الحرب العالمية الثانية، ونتيجة أيضًا للتوجُّه المؤيد للغرب الذي تبنَّته تركيا، قرّر النظام التركي السماح بعملية تحول ديمقراطي حذرة، مع إنشاء «الحزب الديمقراطي» (Demokrat Parti) بزعامة عدنان مندريس (Adnan Menderes). وعلى الرغم من التزام الحزب بالعمل داخل حدود المبادئ الكمالية، فإنه اقترح برنامجًا موجهًا إلى سكان «عمق الأناضول»، وتبنَّى بعض الانفتاحات المعتدلة فيما يخص القضايا الدينية، وشرع أيضًا بحذر في صياغة لـ «تحالفات ضمنية وصريحة» مع بعض الجماعات الإسلامية، التي كانت حتى ذلك الحين مستبعدةً من المشهد السياسي، خاصةً من بين حلقات «النور» (المعروفة أيضًا بالجماعات «النصيّة»، التي تجتمع في منازل أفرادها لقراءة تفسيراتٍ للقرآن كتبها رجل الدين سعيد النورسي Said Nursi)[8]. ولهذا خفَّف «الحزب الديمقراطي» -بعد فوزه في الانتخابات البرلمانية عام ١٩٥٠م- بعضَ أشد الإصلاحات العلمانية التي فرضها الكماليون صرامةً، من قبيل حظر الأذان باللغة العربية، وحظر التعليم الديني في المدارس الابتدائية[9].

وحين انتهت تجربة حكومة «الحزب الديمقراطي» فجأةً قبل الأوان، عام ١٩٦٠م، نتيجة انقلابٍ عسكريٍّ أعاد «حزبَ الشعب الجمهوري» إلى سدَّة الحكم، فإن مكانه كممثِّل حليف للمتدينين آلَ إلى «حزب العدالة» (Adalet Partisi). وفي غضون ذلك، نمت حركات دينية جديدة ترتكز على جماعات «النور»، بينما بقيت بعض الأخويات -مثل الطريقة النقشبندية- على قيد الحياة بشكل شبه سري؛ ولم تتمكَّن هذه الأخويات من لعب دور نشط إلّا في سبعينيات القرن العشرين، بتأييدها إنشاء «حزب النظام الوطني» (Milli Nizam Partisi)، و«حزب السلامة الوطني» عقب انقلاب ١٩٧١م. وعلى الرغم من أن الحزبين الأخيرين لم يكونا دينيَّين رسميًا (حيث كان القانون يحظر إنشاء أحزاب دينية)، فإنهما ركَّزا على

(8) Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, 33.

(9) Taspinar, *Kurdish Nationalism and Political Islam in Turkey*.

استعادة التراث العثماني وتعزيز القومية الإسلامية[10]. وحظي كلا الحزبَين بتأييد تكية إسكندر باشا، وهي فرع من الطريقة النقشبندية، وتزعمهما نجم الدين أربكان (Necmettin Erbakan) عبر حركته السياسية المعروفة باسم «الرؤية الوطنية» (Milli Görüş) التي غدت القاطرة الأساسية لإعادة أسلمة النظام السياسي التركي في العقود التالية.

إلَّا أن الانقلاب العسكري عام ١٩٨٠م، الذي جاء عقب عقد من الزمان اتَّسم بتزايُد القلاقل والصدامات بين اليسار واليمين والإسلاميين، كان هو نقطة التحوُّل الحقيقية نحو إعادة إدراج الإسلام في الخطاب السياسي التركي، كما سيتضح لاحقًا.

انقلاب ١٩٨٠م وسنوات أوزال

بدأت ثمانينيات القرن العشرين بانقلابٍ عسكريٍّ صادمٍ للغاية، شمل اعتقال ٦٥٠ ألف شخص، وإعدام ما لا يقل عن خمسين شخصًا (وإن كانت الإحصائيات غير الرسمية تشير إلى أن ضحاياه أكثر من ذلك بكثير)[11]. وسعى المجلس العسكري، بقيادة الجنرال كنعان إفرين (Kenan Evren) (الذي ظلَّ لاحقًا رئيسًا للجمهورية حتى عام ١٩٨٩م)، إلى إعادة هيكلة السياسة والمجتمع التركيَّين بالكامل. ولتحقيق ذلك، جرى تجميد عمل جميع المؤسسات الديمقراطية، وحظر جميع الأحزاب السياسية ومعظم منظمات المجتمع المدني، لا سيما اليسارية منها. وتعزَّز دور الجيش -من جهة أخرى- خاصةً بتعضيد دور «مجلس الأمن القومي» (Milli Güvenlik Kurulu) في الدستور التركي الجديد الذي بدأ العمل به في عام ١٩٨٢م[12].

---

(10) Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*; Cetinsaya, "Rethinking Nationalism and Islam."

(11) Önmiki, *Le militaire et la politique en Turquie*; Türmen, *Democratisation in Turkey*.

(12) Özbudun, *Contemporary Turkish Politics*.

إلّا أن الانقلاب فتح نوافذ غير متوقَّعة من فرصة عودة الدين إلى المجال العام؛ لأن قادة المجلس العسكري عامّة، وإفرين على خاصّة (وهو ابن إمام)، اعتقدوا أن بوسعهم توظيف «المؤسسات والرموز الإسلامية كثقل موازن للشرعية»، في محاربة كلٍّ من الحركات اليسارية والتمرُّد الكردي. وتعيَّن -بالطبع- أن يكون بتبحون الفرصة له «إسلامًا مستنيرًا منفتحًا أمام التغيير والعلمانية»، هساه يكون قادرًا على تعزيز «التماسك الاجتماعي، بما يساعد المجتمع التركي على التغلُّب على انقساماته العرقية والأيديولوجية»[١٣]. ولذا فإن قادة المجلس العسكري تبنّوا كأيديولوجية لهم ما سمّوه «التوليفة التركية-الإسلامية»، وهي مزيج من القومية التركية والإسلام، صاغته في السبعينيات جماعة تُسمّى «مقادح الفكر» (Aydınlar Ocakları). ويتضمّن هذا الخيار -من حيثُ السياسات- إدخالَ مقررات إلزامية من الإسلام السُّني في المدارس العامة، ورصد ميزانية ضخمة لـ «إدارة الشؤون الدينية» (Diyanet İşleri Başkanlığı)، وتشجيع المنظمات الدينية، وبناء الكثير من المساجد الجديدة[١٤].

بيد أن هذا لا يعني تبنّي النظام التركي توجهًا ناعمًا تجاه الحركات والأحزاب الإسلامية؛ فقد حُظِر «حزب السلامة الوطني» والأحزاب السياسية الأخرى، ونُفِي أربكان إلى سويسرا. وعلاوة على ذلك، فإن بعث هذا الحزب مجددًا بإعادة إنشائه عام ١٩٨٣م باسم «حزب الرفاه» (Refah Partisi) قد قوبل بمنعه من المشاركة في الانتخابات التي أُجريت في ذلك العام، والتي اقتصر الاشتراك فيها على ثلاثة أحزاب أجاز الجيش مشاركتها. وكان من المدهش -إلى حدٍّ ما- فوزُ «حزب الوطن الأم» (Anavatan Partisi) الذي كان يُعَدُّ منافسًا دخيلًا، وكان رئيسه تورغوت أوزال (Turgut Özal) عالِمَ اقتصاد له علاقات دولية طيبة، وكان هو العقل المدبّر للسياسات الاقتصادية للمجلس العسكري. إلّا أن موقفه من الدين

---

(13) Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, 69, 70.

(14) Sakallioğlu, "Parameters and Strategies of Islam–State Interaction in Republican Turkey."

كان ليّنًا؛ لأنه كان -فيما يقال- عضوًا في الطريقة النقشبندية، على الرغم من نمط حياته الغربي[١٥].

وربما يرجع نجاح «حزب الوطن الأم» إلى معطيين أساسيّين، أولهما: صورته كحزب من خارج دوائر السلطة، من حيث علاقته مع المؤسسة العسكرية، وهي الصورة التي استطاع أوزال نقلها إلى الجماهير. وثانيهما: صورة الحزب الشاملة للمشارب السياسية التركية كافّة، بوصفه حزب «خيمة كبيرة» (big tent) أو حزبًا «جامعًا» (catch-all) يسعى إلى تحقيق التناغم بين أربعة توجهات: القومية والديمقراطية الاجتماعية والإسلام والليبرالية. إلّا أننا حين ندقق في الهوية الفعلية للحزب، بعيدًا عن هذه الصورة الإدراكية التي رسمها له قادته، نستطيع تعريفه بأنه حزب محافظ من تيار يمين الوسط، يجمع بين توجُّه مؤيد بكل قوة للتجارة الحرة، وتوجُّه ديني معتدل. وقد كان هذا يعني ضمنًا حرصَ قادته على ضم أعضاء من «حزب السلامة الوطني» المنحل على قوائمه، والاستخدامَ الماهر للرموز الدينية في حملة أوزال الانتخابية[١٦]. وخلاصة القول أن «حزب الوطن الأم» يمكن تصنيفه باطمئنان ضمن النمط «المحافظ» من الأحزاب الدينية التوجُّه (وفق التصنيف المتبنَّى في هذا الكتاب)، في حين ينتمي «حزب الرفاه» وأسلافه -بالنظر إلى موقفه ومواقفهم العقدية الصلبة- إلى النمط «الأصولي».

وبعد الفوز في انتخابات ١٩٨٣م، قامت حكومة أوزال بعملية إعادة أسلمة حذرة (وإن كانت وفق قراءة قومية ومعتدلة للإسلام، مجازة من المجلس العسكري)، وذلك بإتاحة الدراسة الجامعية لطلاب مدارس الأئمة والخطباء (وهي مدارس عامة كان المقصد الأصلي من إنشائها هو مجرّد تدريب عدد يسير من الأئمة «المستنيرين»)، وافتتاح كليات «إلهيات» جديدة، وسن بعض القوانين «الأخلاقية» المتعلقة بإعلانات التبغ والكحول والمواد الإباحية[١٧]. ومع ذلك،

---

(15) Acar, "Turgut Özal: Pious Agent of Liberal Transformation."

(16) Türsan, *Democratisation in Turkey*; Vertigans, *Islamic Roots and Resurgence in Turkey*.

(17) Zarcone, *La Turquie moderne et l'islam*.

شهدت الثمانينيات أيضًا -بضغطٍ من الجيش- تدعيمًا للوائح الخاصة بالزي الإسلامي. ففي عام ١٩٨٢م، سنَّ «مجلس التعليم العالي» (Yüksekögretim KuruluYÖK) لائحة تحظر ارتداء الحجاب في المدارس العامة، وفي عام ١٩٨٧م حُظِر ارتداء «العمائم» (turban) (وهي نوع مختلف من غطاء الرأس، يغطي الشعر فقط، كان كثير من الطالبات قد شرعن في ارتدائه، بالاستفادة من أحد إصلاحات أوزال)[18]، وهو الحظر الذي أسفر عن جدل استمر عقودًا.

وقد شرع أوزال أيضًا في سياسة تعاون مع جماعات «النور» الدينية، التي كانت أقلَّ تأثرًا بتطورات ما بعد الانقلاب. وشهدت الثمانينيات بروز حركة فتح الله غولن (Fethullah Gülen)، على وجه الخصوص، التي نظر إليها كثيرون على أنها نموذج للإسلام «المعتدل» و«المستنير» الذي لا يرفضه الجيش. واستهلَّ غولن دعوته في عام ١٩٥٩م بصياغة رسالة تركِّز على التربية والتعليم، من أجل تنشئة «جيل ذهبي» (altın nesil) من الأتراك، مُزوَّد بالقيم الأخلاقية السليمة والمهارات التقنية. ولتحقيق هذا الهدف، أنشأ هذا الداعية خلال العقود التالية شبكةً واسعةً من المدارس الإعدادية التحضيرية ومن المؤسسات التعليمية الأخرى في أرجاء تركيا (وهي شبكة شرعت أيضًا بعد أواخر الثمانينيات -مدعومةً بالسياسة الخارجية الحازمة الجديدة برعاية أوزال، وبالشراكة عادةً مع رجال أعمال متديِّنين متعاطفين مع الحركة- في نشر مدارسها في مناطق خارج الوطن الأم، مثل البلقان والدول التركية المستقلة عن الاتحاد السوفيتي، ثم في أوروبا وأجزاء أخرى من العالم بعد بضع سنوات)[19].

وتناغَم نهج «المشروعات» الذي تبنَّته حركة غولن مع سياسات أوزال الاقتصادية النيوليبرالية، التي كان لها هي الأخرى -على صعيد أعم- تأثير عميق

---

(18) Özdalga, *The Veiling Issue: Official Secularism and Popular Islam in Modern Turkey.*

(19) Gözaydın, "The Fethullah Gülen Movement and Politics in Turkey"; Özdalga, "Worldly Asceticism in Islamic Casting"; Balci, "Fethullah Gülen's Missionary Schools in Central Asia and Their Role in the Spreading of Turkism and Islam"; Ozman, "From the 'New Rome' to the Old One."

في تنمية ونشوء فاعلين دينيين أتراك اللذين استهوتهم -من ناحية- فكرة تنشئة طبقة جديدة من روّاد الأعمال متمركزة في الأناضول، مما أدى -في نهاية المطاف- إلى تشكّل طبقة برجوازية إسلامية جديدة كان لها دور حيويّ -كما سيتضح لاحقًا- في تطور الحركة الإسلامية وأحزابها، بإمدادها بقاعدة اجتماعية جديدة[٢٠]. ومن ناحية أخرى، تأثّر بشدة ملايين الفقراء الذين هاجروا إلى المدن منذ ستينيات القرن العشرين وعاشوا في ضواحٍ فقيرة (gecekondu)، نتيجة تخفيض الدعم والرعاية الاجتماعية التي كانت الدولة تقدمها. وحقيقة الأمر أن الدعم الذي كانت تقدّمه المؤسسات العامة للفقراء قد حلّت محلّه بالأساس برامج الرعاية الاجتماعية التي تقدّمها شبكات الحركات الإسلامية؛ وذلك نظرًا لقيام المجلس العسكري باستئصال المجتمع المدني اليساري. ولهذا السبب أصبح هؤلاء الفقراء منذ العقدين الأخيرين من القرن العشرين معقلًا للحركات الإسلامية المتنامية في مجال العمل السياسي[٢١].

وتأثرت الحركة الإسلامية بالانقلاب تأثرًا شديدًا، مع إغلاق مقرات «حزب السلامة الوطني» وسَجْن أو نفي كثير من القادة الإسلاميين (بما فيهم أربكان الذي قضى سنوات عديدة في المنفى في سويسرا، عزّز خلالها انتشار حركة «الرؤية الوطنية» بين الجالية التركية المتنامية في أوروبا). إلا أن عام ١٩٨٣م شهد -كما سلف القول- عودةً تدريجيةً للحكم المدني، الأمر الذي أتاح لبعض قادة «حزب السلامة الوطني» القدامى إنشاء «حزب الرفاه»، الذي لم يحرز نجاحًا كبيرًا في الثمانينيات، وكان من أسباب ذلك وجود زعيمه في المنفى. إلا أن السبب الأساسي لبطء نموه كان هو وجود أوزال و«حزب الوطن الأم»، واحتكارهما أصوات المحافظين ذوي التوجّه الديني طيلةَ الثمانينيات. ومع ذلك، عثر «حزب الرفاه»

---

(20) Yavuz, *The Emergence of a New Turkey*.

(21) White, *Islamist Mobilization in Turkey*; Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*; Sakallioglu, "Parameters and Strategies of Islam—State Interaction in Republican Turkey."

تدريجيًا على قاعدة اجتماعية جديدة داعمة له بين الساخطين على سياسات أوزال النيوليبرالية، خاصةً في أطراف المدن.

في ذلك الحين، كان الحزب لا يزال يبدو حزبًا إسلاميًا من «طراز قديم»، سواء من ناحية التنظيم أو الأيديولوجيا. فمن ناحية التنظيم، ظلّ الحزب في بدايته يعتمد اعتمادًا كبيرًا على شبكات الأخويات الدينية، لا على تنظيم سياسي حقيقي؛ فيما كانت أيديولوجيته غير ناضجة تمامًا. إلّا أن كلتا هاتين السمتين سرعان ما تغيّرتا اعتبارًا من أواخر الثمانينيات، حين فتحت نهاية حقبة أوزال نافذةً وفرصةً أمام بروز روّاد سياسيين إسلاميين جدد.

فقد مات أوزال فجأةً عام ١٩٩٣م، إثر نوبة قلبية فيما يقال، في خضمّ جهوده لتعزيز الدبلوماسية التركية في القوقاز ودول آسيا الوسطى التي نشأت بعد تفكّك الاتحاد السوفيتي. إلّا أن سيطرته على «حزب الوطن الأم» والبرلمان كانت قد بدأت تضعف في عام ١٩٨٩م، حين انتُخب رئيسًا للجمهورية خلفًا لزعيم المجلس العسكري، إيفرين. ذلك أن نأيه بنفسه عن السياسة الحزبية النشطة، بحكم متطلبات منصبه الجديد على رأس السلطة، مثّل إعادة توجيه أيديولوجي حادةً لـ«حزب الوطن الأم»، وكان ذلك يعني أيضًا اتباع نهج أكثر علمانية. وقد تبنّى الحزب هذا التوجّه الجديد رسميًا عام ١٩٩١م، حين صار مسعود يلماز (Mesut Yilmaz) زعيمًا له، بعد هزيمة الحزب في الانتخابات البرلمانية التي أجريت في ذلك العام. وأسفر كلٌّ من تدنّي النتائج التي حقّقها الحزب في الانتخابات وفقدانه الجاذبية الدينية إلى نزوح الفصيل الديني من عضويته[22]. وقد بشّر الاستفتاء الذي أجري عام ١٩٨٧م أيضًا حدوث هذا التطور، حيث سمحت نتائجه لبعض القادة السياسيين المحظور عليهم ممارسة النشاط السياسي بالعودة إليه، وفي مقدمتهم أربكان وسليمان ديميرل (Süleyman Demirel)، الزعيم السابق لـ«حزب العدالة»، الذي ألهم حزبَه [الجديد] («حزبَ الطريق القويم» Doğru Yol Partisi)

(22) Kalaycıoğlu, "The Motherland Party: The Challenge of Institutionalization in a Charismatic Leader Party."

رؤيةً محافظةً ذات مسحةٍ مواليةٍ للدين، شديدة الشَّبه برؤية «حزب الوطن الأم»، ولكنها ممزوجة بوصفات اقتصادية تميل أكثر نحو المساواة وإعادة توزيع الموارد. وقد أتاحت هذه الرؤية للحزب التغلبَ على «حزب الوطن الأم» في انتخابات ١٩٩١م؛ فتولّى ديميرل منصب رئيس الوزراء فيما بين عامي ١٩٩١ و١٩٩٣م[٢٣].

صعود «حزب الرفاه» وسقوطه

بعد عودة أربكان إلى ممارسة النشاط السياسي، بدأ حزب الرفاه ينمو، لينتهي به المطاف إلى الإمساك بزمام السلطة في منتصف التسعينيات. ولا يرجع الفضل في ذلك فقط إلى الفراغ الناجم عن تراخي قبضة أوزال، ثم وفاته، بالنسبة إلى الجانب المحافظ/ الديني في السياسة التركية، بل يعود أيضًا إلى عددٍ من التغييرات المهمَّة المتصلة بالقاعدة الاجتماعية لـ«حزب الرفاه» وبتنظيمه.

فعلى مستوى التنظيم، كان أبرز خيار لأربكان هو تقليص الاعتماد على شبكات الأخويات الدينية، والشروع في بناء تنظيم حزبي من ناشطين سياسيين. وهو المسار ذاته الذي انتهجه قادة أحزاب محافظة أخرى، كما يتضح من الحالات الأخرى التي يتناولها هذا الكتاب، بدءًا من الديمقراطيات المسيحية في أوروبا الغربية، وانتهاءً بـ«الحزب الجمهوري» الأمريكي. وقد قوبل هذا التطور -بالطبع- بعدم رضا من قِبَل النقشبنديين، الذين انسحبوا من الحزب وساندوا منافسيه المحافظين. ومع ذلك، فإنه على النقيض من حزبَي «الوطن الأم» و«الطريق القويم»، وهما أقرب منه إلى نمط الحزب الجامع، اتخذ «حزب الرفاه» شكلَ حزب جماهيري (mass party) يضمُّ مئات الآلاف من المناضلين النشطين (حوالي مليون ومئة ألف عام ١٩٩٣م، وفق ما أعلنه الحزب نفسه) وما يربو على أربعة ملايين عضو[٢٤].

---

(23) Özbudun, *Contemporary Turkish Politics*; Vertigans, *Islamic Roots and Resurgence in Turkey*.

(24) Noyon, *Islam, Politics and Pluralism*; Yesilada, "The Virtue Party."

وبالرغم من التوجُّه الأبوي والمحافظ للحزب رسميًا، فقد ضمَّ تنظيمه أيضًا عددًا كبيرًا من النساء، منظَّمين في فروع منفصلة خاصة بهن، تنصبُّ الغاية منها -تنظيميًا- على تحقيق غايتَين، أولاهما: التغلُّب على الاستياء النسوي من اللوائح التي تحظر الحجاب في الجامعات، وثانيتهما: اتخاذها آلية لجذب الصوت النسوي (لأن معظم النساء التقليديات، ربات البيوت، لا يمكن أن يتواصلن مع الناشطين الرجال)[٢٥]. إلاَّ أن هؤلاء الناشطات لم يستطعن الوصول إلى المناصب العليا في الحزب، الأمر الذي يتضح لنا من غلبة الرجال على قيادته (وتلك سمة ليست شائعة فقط في الأحزاب الإسلامية الأخرى في تركيا وخارجها، بل تشيع أيضًا -من بين الحالات التي يتناولها هذا الكتاب- في الأحزاب الهندوسية في الهند والأحزاب الحريدية في إسرائيل).

ووفقًا لتيري زاركون (Thierry Zarcone)، فإن تنظيم «حزب الرفاه» مماثل تمامًا لتنظيم «الأخويات الدينية». فحتى اسم نموذجه التنظيمي هو ذاته اسمٌ دينيٌّ «تسبيح»، مشتَقّ من اسم المسبحة الإسلامية؛ لأن عدد الأعضاء في لجان الحزب الإقليمية هو ثلاثة وثلاثون عضوًا، وهو ذاته عدد حبات المسبحة[٢٦]. وازداد عدد أعضاء الحزب بكثافة في المدن التركية عامَّة، وفي أطرافها خاصَّة؛ حيث كان له ممثلون في كل شارع يتولون مهمّة تحديد من هم بحاجة إلى تلقي المعونة منه (التي قد تأخذ شكل طعامٍ أو وقود أو منح مالية أو مشورة وظيفية أو حتى مشورة زواج)، وضمان أصواتهم في الوقت ذاته. وقد جرى توفير الرعاية الاجتماعية -عادةً- عبر منظمات خيرية مرتبطة بالحزب، وكان تمويل هذه الأنشطة يأتي من أعضاء الطبقة البرجوازية الإسلامية الجديدة، التي سبقت الإشارة إلى نشأتها ونموها منذ ثمانينيات القرن العشرين، والتي كانت أهميتها تتزايد في أنشطة الحزب[٢٧].

---

(25) White, *Islamist Mobilization in Turkey*.

(26) Zarcone, *La Turquie moderne et l'islam*; Yavuz, "Political Islam and the Welfare (Refah) Party in Turkey."

(27) White, *Islamist Mobilization in Turkey*; Shankland, *Structure and Function in Turkish Society*.

وبالنظر إلى حقيقة أن القاعدة الانتخابية للحزب شملت المتضررين من عمليات التحرير الاقتصادي والعولمة (سكان الضواحي الفقيرة)، وكذا -وباطراد- المستفيدين منها (الطبقة البرجوازية الإسلامية الجديدة)، فلا غرابة أن جاءت الوصفات الاقتصادية التي قدَّمها «حزب الرفاه» مُشوَّشةً ومُلتبسةً على أحسن تقدير. فقد قام مبدؤها عن «نظام اقتصادي جديد» (النظام العادل adil düzen) -المقترح بعد المؤتمر العام الثالث للحزب الذي عُقد في أكتوبر ١٩٩٠م- على رفض كلٍّ من الرأسمالية والشيوعية (وقد كانت هذه الرؤية شائعةً للغاية في التنظير الاقتصادي الإسلامي آنذاك). ووفقًا لما يقوله محمد هاقان ياووز (Mehmet Hakan Yavuz)، فإن هذا النظام الجديد ليس اقتصاديًا بحتًا، في منظور النشطاء بالحزب، بل يتضمَّن «العدالة والبيئة الاجتماعية والاقتصادية الآمنة، وإنهاء المحسوبية والفساد، والتعاون بين المجتمع والدولة، وحماية وحدة الدولة، وإنهاء النفوذ الغربي غير المبرر على تركيا»[28]. وهذا الاهتمام بوحدة الدولة وبالعلاقات الدولية ليس مستغربًا؛ نظرًا لأن الإسلاميين يشاطرون الكماليين ومعظم الجماعات السياسية الأخرى المعاناةَ من «بارانويا [متلازمة] سيفر»، وتأييد الدولة التركية ضد المؤامرات الدولية المزعومة، والمطالب الداخلية [الكردية] بالحكم الذاتي. بيد أن هذا المنظور -على النقيض من رؤية الكماليين- أخذ شكل المناهضة الصارمة للغرب (anti-occidentalism). فقد صوَّر أربكان الولايات المتحدة على أنها راعي بقر يرغب في الهيمنة على العالم، وجواده هو الاتحاد الأوروبي (الذي وصفه أحيانًا بـ «النادي المسيحي»، وأحيانًا بالمنظمة «اليهودية» أو «الصهيونية»)[29]. وانطلاقًا من هذه الرؤية، عارَض «حزب الرفاه» مسعى انضمام تركيا إلى الاتحاد الأوروبي، وسعى إلى إقامة منظمة دولية جامعة لكل المسلمين. وتناغمًا مع هذا المنظور، كان الحزب معارضًا أيضًا للتحالف بين تركيا وإسرائيل، الذي أقامه الجيش التركي بقرارٍ منفردٍ منه باستقلالٍ تامٍّ عن موقف الحكومة المدنية

---

(28) Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, 222.

(29) Özdalga, "Necmettin Erbakan: Democracy for the Sake of Power."

في العقد الأخير من القرن العشرين. ونظَّم الحزب فعاليات جماهيرية سنويًا للاحتجاج على ضمِّ القدس إلى الدولة اليهودية[30].

ومع أن المجاهرة بالتوجُّه الديني كانت محظورةً بحكم القانون، فقد كشف الحزب عن توجُّهه الإسلامي من مدخل ثقافي عبر ما وُصِفَ بالرؤية «العثمانية الجديدة» (neo-Ottomanism)، التي تقوم على إعادة تقويم التاريخ العثماني والتقاليد العثمانية (التي أهملها الكماليون لصالح التاريخ والرموز التركية السابقة على الإسلام)، من حيثُ اللغة وأسماء المواقع الجغرافية والاحتفالات والمناسبات التاريخية، وما شاكل ذلك. أما على المستوى الدولي، فقد انطوى هذا المنظور أيضًا على درجة من الحنين لدور زعامة العالم الإسلامي الذي حظيت به تركيا في عهدها الإمبراطوري، على النقيض من التوجُّه الكمالي الانعزالي (خاصةً تجاه المسلمين ومنطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا)[31]. واستلهم علي بولاتش (Ali Bulaç) -أحد المثقفين الشبان المؤيدين للحزب- مشروعَ «نظام التعدُّدية القانونية» (pluri-legal system) من التراث العثماني. وفكرة هذا المشروع مستوحاة من نظام «المِلَّة» (millet) العثماني الذي سمح لأهل الكتاب (المسيحيين واليهود) بأن تكون لهم أنظمة تشريعية خاصة بهم في مجال الأحوال الشخصية[32].

أما بالنسبة إلى القاعدة الاجتماعية للحزب، فقد صارت -كما سلف القول- مختلطةً على نحو متزايد من ناحية الطبقة الاجتماعية، بضمها كلًّا من المتضررين والمستفيدين من عمليات التحرير الاقتصادي. وقد تعاظم نفوذ المستفيدين في العقد الأخير من القرن العشرين، مع مزيد من التطوير والنمو لريادة الأعمال في الأناضول، وتعاظُم دور الطبقة البرجوازية الإسلامية الجديدة، التي نمت في العقد المنصرم، ومثلت جزءًا من عملية تنمية أوسع نطاقًا للمجتمع المدني التركي، أسهم الترويج لإنشاء مئات المؤسسات والجمعيات الخيرية الإسلامية بدورٍ كبير

(30) Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey.*

(31) Yavuz, "Turkish Identity and Foreign Policy in Flux."

(32) White, *Islamist Mobilization in Turkey;* Zarcone, *La Turquie moderne et l'islam.*

في تحقيقها. وشهد عام ١٩٩٠م إقرارًا بدور هذه الطبقة الاجتماعية، وذلك من خلال إنشاء «جمعية الصناعيين ورجال الأعمال المستقلين» (Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği / MÜSİAD). وتمثَّل الهدف من إنشاء هذه المؤسسة في أن تكون مشروعًا يقابل «جمعية الصناعيين ورجال الأعمال الأتراك» (Türk Sanayicileri ve İşadamları Derneği / TÜSİAD) الضيقة والممثلة –تقليديًّا– لرأس المال المرتبط بالرؤية الكمالية. ومن هذا المنظور، نجد أن «جمعية الصناعيين ورجال الأعمال المستقلين» قد «دافعت عن تحرير الاقتصاد التركي وخصخصته بالكامل»[٣٣]. وكما يقول ياووز، فإن أعضاء الطبقة البرجوازية الإسلامية الجديدة اتسموا بـ «ثلاث خصال: فهم أولًا محافظون دينيًّا واجتماعيًّا، وهم ثانيًا ليبراليون اقتصاديًّا، وثالثًا وجهتهم هي المبادرة الخاصة؛ ومن ثَمَّ فهم قادرون على توليد رأس مال أوّلي عبر الشبكات الأسرية والدينية، ومن ثَمَّ أكثر عرضةً لتراكم الثروة، وناقمون بكل ضراوة لتدخل الدولة في الاقتصاد»[٣٤]. فريادة الأعمال –في منظورهم– ليست مخالفة للإسلام، بل على العكس، استلهموا في نشاطهم عملَ النبي محمد (ﷺ) بالتجارة، باعتباره نموذجًا دالًّا على التوافق بين الأخلاق الإسلامية واقتصاد السوق الحر.

وليس بغريب –في ضوء هذه الرؤى– أن تنوَّعت بشدَّة مواقف «حزب الرفاه» من مسائل الاقتصاد، ومن مسألة انضمام تركيا إلى الاتحاد الأوروبي أيضًا. ففي أوائل التسعينيات تحديدًا، برز تيار جديد داخل الحزب، عُرِفَ لاحقًا بـ «الإصلاحيين» (yenilikçiler) حين تحدى حكم أربكان علنًا. وضمَّ هذا الفصيل مثقفين وناشطين سياسيين من الشباب، من أمثال عبد اللطيف شنر (Abdüllatif Şener)، وبولنت أرينج (Bülent Arınç)، ورجب طيب أردوغان (Recep Tayyip Erdoğan)، وعبد الله غُل (Abdullah Gül)[٣٥]. وكثير من هؤلاء –ومن بينهم

---

(33) Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, 93.

(34) Yavuz, 94.

(٣٥) كان الثلاثة الأخيرون هم أبرز مؤسسي «حزب العدالة والتنمية» لاحقًا.

أردوغان- يجمعون بين الحساسية الدينية والخلفية القومية؛ نظرًا لانتمائهم السابق إلى «الاتحاد الوطني للطلبة الأتراك» (Milli Türk Talebe Birliği)[36]. والأهم من ذلك أن قادة هذا الفصيل كانوا أكثر انفتاحًا -مقارنةً بالحرس القديم- فيما يتعلق بمسائل التعدُّدية والعلاقة مع أوروبا واقتصاد السوق الحر؛ وقد كان لهذا الأمر أثره الكبير حين قرروا الانفصال عن فصيل أربكان. ونتيجةً لهذا التنوع في الرؤى، فإنه على الرغم من أن الحزب ظلَّ منتميًا إلى النمط «الأصولي»، فيما يتعلق بأيديولوجيته وبرنامج عمله، فقد بات من الممكن رصد بعض الإشارات على تطوره باتجاه النمط «المحافظ».

وعلى الرغم من حصول «حزب الرفاه» بالفعل على ١٩٪ من إجمالي أصوات الناخبين في الانتخابات البرلمانية عام ١٩٩١م، فإن أول إنجاز حقيقي له حدث في الانتخابات المحلية عام ١٩٩٤م حين فاز بأكثر من ثلاثمئة بلدية، منها المدينتان التركيتان الرئيستان: أنقرة التي تولى مليح غوكجيك (Melih Gökçek) منصب عمدتها، وإسطنبول التي صار رجب طيب أردوغان عمدتها. وأسباب هذا الانتصار معقَّدة، وتتجاوز الجاذبية الدينية لهذا الحزب[37]. فقد كان الجمهور التركي ينظر إلى ممثلي الحزب على أنهم -عادةً- أكثر أهلية للثقة وأقل فسادًا من نظرائهم في الأحزاب العلمانية. وبالإضافة إلى ذلك، كان منافسوهم على أصوات المحافظين/ المتدينين في تناقص مستمر؛ نظرًا إلى التحول العلماني لـ«حزب الطريق القويم» بعد انتخاب ديميرل رئيسًا للجمهورية عقب وفاة أوزال. ولهذا التطور أهمية خاصة في تحليلنا، لكونه يبيِّن إمكانية توظيف الانقسامات نفسها والقاعدة الاجتماعية ذاتها من جانب روَّاد سياسيين مختلفين، بتحميلها رسالة معتدلة أو أكثر تطرفًا. ومع ذلك، سيتضح أيضًا في الفقرة التالية التأثير التصدِّي والمعتدل لهذه القاعدة الاجتماعية الجديدة -جزئيًا- في «حزب الرفاه» في العقد الأخير من القرن العشرين. ويبدو أن هذا يثبت صحَّة الفكرة التي طرحناها في الفصل الثاني من هذا

(36) Aracan, "Explaining Religious Politics at the Crossroad."

(37) Heper, "Islam and Democracy in Turkey."

الكتاب، والتي ترى ضرورة وضع كلٍّ من التحولات التي تحدث «من الأعلى إلى الأدنى» و«من الأدنى إلى الأعلى» في الحسبان، فيما يتعلّق برصد أثر تسيُّس الانقسامات في هوية أي حزب.

وعلى العكس، فإن كلًّا من القوات المسلحة والمؤسسة العلمانية قد صُدِمتا بنصر «حزب الرفاه»، وتحدثتا صراحةً عن ظاهرة «الرجعية» التي تشكِّك في المعتقدات الكمالية للأمة التركية[٣٨].

إلّا أن هذا لم يكن إلّا البداية، فقد استطاع الحزب الحصول على أكثرية في الانتخابات البرلمانية في العام التالي [١٩٩٥م]، وحصد ما يربو على ٢١٪ من أصوات الناخبين. وعلى الرغم من أن محافظات «عمق الأناضول» لعبت دورًا محوريًّا في هذا الفوز، فقد كان الحزب قادرًا جدًّا على استغلال الهويات والمظالم المختلفة على المستوى المحلي، حاصلًا على أصوات البرجوازيين في الأناضول، وأصوات الجماهير الفقيرة في ضواحي المدن، وأصوات المسلمين السُّنة في المناطق ذات الأغلبية العلوية، وأصوات المسلمين المحافظين في المناطق الكردية بجنوب شرق تركيا، وأصوات رجال الأعمال في منطقة البحر الأسود[٣٩].

وقد حاولت الأحزابُ الأخرى على مدى شهور -بتشجيعٍ من الجيش- تشكيلَ حكومة دون مشاركة «حزب الرفاه»، إلا أنها لم تستطع التغلُّب على ما بينها من تنافس. وهكذا وُلِدت في الثامن والعشرين من يونيو ١٩٩٦م أولُ حكومة تركية بقيادة زعيم إسلامي، هو أربكان. وحظيت هذه الحكومة بتأييد «حزب الطريق القويم» أيضًا، في مقابل حصوله على حقائب وزارية حيوية، مثل الداخلية والخارجية والصناعة والتعليم. وعلى الرغم من محاولة رئيس الوزراء في خطاباته الرسمية رَسْم صورة لحكومة متكيفة مع التقاليد العلمانية التركية، ما لبث أن

---

(38) Özbudun, *Contemporary Turkish Politics*; Noyan, *Islam, Politics and Pluralism*; White, *Islamist Mobilization in Turkey*; Shankland, *Structure and Function in Turkish Society*, Zarcone, *La Turquie moderne et l'islam*.

(39) Yavuz, "Political Islam and the Welfare (Refah) Party in Turkey."

تناقض مع هذه الاستراتيجية في تحركاته وتصريحاته الأخرى: سواء في الداخل التركي بتأييد رفع الحظر عن ارتداء الحجاب في مؤسسات التعليم العام، أو في مجال السياسة الخارجية وهو الأهم؛ حيث نادى بإنشاء «مجموعة الدول الثماني الإسلامية النامية» (D8)، وهي منظمة قاصرة على الدول ذات الأغلبية المسلمة كان من المفترض أن تمثل ثقلًا موازنًا لنفوذ الاتحاد الأوروبي (EU)، فضلًا عن زياراته المثيرة للجدل إلى بلدان كانت تُعدُّ في ذلك الحين معاديةً للغرب، مثل ليبيا وإيران. وكانت القشّة التي قصمت ظهر البعير هي احتفالية جماهيرية مثيرة للجدل عُقدت في بلدية سينجان [بولاية أنقرة] في أوائل فبراير ١٩٩٧م دُعِي إليها السفير الإيراني للحديث ضد ضم مدينة القدس إلى إسرائيل[٤٠].

وهنا قرَّر الجيش التدخل في ٢٨ فبراير ١٩٩٧م، إلَّا أنه لم يتدخل عن طريق انقلاب «تقليدي» كما فعل ثلاث مرات من قبل في الماضي. فقد اكتفى الجيش هذه المرة بنشر مذكِّرة memorandum (تواتَرَ بعدها استخدام تعبير «انقلاب المذكرة» أو «انقلاب ما بعد الحداثة» لتمييز هذا الحدث) تتضمَّن قائمةً من التوصيات لإعادة توجيه سياسات الحكومة على الصعيدَيْن الداخلي والخارجي. حاول أربكان في البداية المقاومة، ولكن دون جدوى. فقد خسر الأغلبية البرلمانية التي كان يتمتَّع بها، واضطر إلى الاستقالة بعد مرور اثني عشر شهرًا من ولايته وحلَّ محلَّ حكومته مجلسُ وزراء من حزبَي «الوطن الأم» و«الطريق القويم»، وهو المجلس الذي نفذ معظم توصيات الجيش. وبالإضافة إلى ذلك، أُغلِقت مقرات «حزب الرفاه» في يناير ١٩٩٨م بقرارٍ من المحكمة الدستورية بحجّة كونها مركزًا للأنشطة المناهضة للعلمانية (واستندت المحكمة في قرارها على تصريحات أربكان حول رفع الحظر عن ارتداء الحجاب، وأطروحته عن «النظام التعدُّدية القانونية»)، وحُظِرت على أربكان -مجددًا- ممارسة النشاط السياسي مدَّة خمس سنوات[٤١].

---

(40) Yavuz.

(41) Yıldız, "Politico-Religious Discourse of Political Islam in Turkey"; White, *Islamist Mobilization in Turkey*; Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*.

وبخصوص مستجدات هذه الفترة، تجدر الإشارة أخيرًا إلى إنشاء «حزب الاتحاد الكبير» (Büyük Birlik Partisi) في عام ١٩٩٣م، وهو حزب ديني التوجُّه من النمط «القومي»، يتّسم بتوجُّه ديني متشدِّد في قوميته. وقد نشأ هذا الحزب نتيجة الانشقاق عن حزب قومي متشدِّد أساسي هو «حزب الحركة القومية» (Milliyetçi Hareket Partisi / MHP)، ولكنه لم يستطع مطلقًا في السنوات التالية الحصولَ على نصيبٍ يُعتدُّ به من أصوات الناخبين، وظلَّ على الدوام حزبًا هامشيًّا صغيرًا. ويمكن تفسير هذه النقطة أيضًا بكونها نتيجةً لعدم تسيُّس هويات الأقليات الدينية، مثل الأقلية العلوية، وهو ما حال دون نمو توجهات قومية دينية بين الجماعات المنتمية إلى الأكثرية الدينية، في المجال المحلي على الأقل؛ وهو أمر يأتي على النقيض مما حدث في بلدان مثل الهند وإسرائيل.

«حزب العدالة والتنمية»: مخلوق هجين جديد

أدت نهاية «حزب الرفاه»، والقيود العريضة التي فُرضت على الحركة الإسلامية في عملية ٢٨ فبراير (مع اتضاح عواقب «انقلاب ما بعد الحداثة»)، إلى تسريع التطور والتمايز في صفوف حركة «الرؤية الوطنية»، وهي العملية التي كانت قد بدأت بالفعل قبل ذلك بسنوات. فقد تزايد عدم رضا الحرس الشباب، الممثلين لمصالح الطبقة البرجوازية الجديدة، عن طريقة إدارة الحزب وعن تضييع أربكان فرصته في رئاسة الوزراء. وصار هذا الاستياء أقوى حين خضع الحزب الذي حلَّ محلَّ «حزب الرفاه»، وهو «حزب الفضيلة» (Fazilet Partisi)، لإجراءات الفحص والتحقيق من قِبَل المحكمة الدستورية.

وحين أُجريت انتخابات برلمانية عام ١٩٩٩م، كان من المعروف أن الحزب الجديد في وضع صعب، دفعه إلى تغيير رسالته لكي يتجنَّب المصير نفسه الذي آل إليه سلفه. فبعد أن تخلَّى جزئيًّا عن منظور «النظام الجديد»، اقترح برنامجًا انتخابيًّا يشبه -عمومًا- برامج النمط السائد من الأحزاب المحافظة، وإن كان لم يتجنَّب نقدَ بعض الإجراءات التي ساندها الجيش، مثل: تغيير تنظيم دورات

التعليم، التي تضمَّنت فرض قيود جوهرية على الراغبين في التعليم في مدارس الأئمة والخطباء. وإلى جانب ما سلف، حاول الحزب الاستفادة من صورته كضحية للاضطهاد، وذلك من خلال تطوير خطاب عن الديمقراطية والحقوق، يُعَدُّ إبداعيًا للغاية مقارنةً بتقاليد حركة «الرؤية الوطنية». وأخيرًا، خفَّف الحزب بشكل كبير من حدَّة لهجته بخصوص أوروبا وسعي تركيا للانضمام إلى الاتحاد الأوروبي. ولم يكن هذا التحرك تكتيكيًا فحسب، بل كان مستلهمًا أيضًا من الأمل في أن تمنح المؤسسات الأوروبية المسلمين الأتراكَ بعض الحريات الدينية التي حرمتهم الدولة منها[42]. وكما سيتضح لاحقًا، فإن هذه الآمال قد أُحبِط جُلُّها في العقد التالي، وكانت لذلك عواقب مهمَّة بالنسبة إلى السياسة الداخلية التركية وبالنسبة إلى التوجُّه الدولي للبلاد.

وعلى الرغم من حدوث تزيفٍ في الأصوات، كما كان متوقعًا، بسبب الانخفاض اللحظي لعدد الأعضاء النشطين في الحركة، فقد استطاع «حزب الفضيلة» الحصول على ١٥٪ من أصوات الناخبين، كفلت له شغل مئة وأحد عشر مقعدًا بالبرلمان. إلا أن آمال الشروع في كتابة صفحة جديدة ما لبثت أن تحطَّمت بسبب فضيحة مدوية شملت إحدى النائبات عن الحزب بالبرلمان، وتُدعَى مروة قاوقجي (Merve Kavakçı)، حاولت أداء القسم في الجلسة الافتتاحية للبرلمان مرتديةً حجابها (وهو ما كان محظورًا). وعلاوة على ذلك، وعقب انتهاء ولاية ديميرل عام ٢٠٠٠م، تولَّى القاضي السابق والعلماني العتيد أحمد نجدت سيزَر (Ahmet Necdet Sezer) رئاسة الجمهورية. وأسهمت هذه التطورات في إبقاء «حزب الفضيلة» على هامش النظام السياسي، وفاقمت من الصراع بين مكوناته المختلفة الرؤى. وانفجرت الخلافات في المؤتمر العام للحزب في مايو ٢٠٠٠م حينما تحدى الجناحُ الإصلاحي فيه حكمَ أربكان علانيةً، وشكَّك في استراتيجيته. وحينها كان أردوغان محرومًا من ممارسة النشاط السياسي؛ نظرًا لقضائه عقوبة

(42) Yıldız, "Politico-Religious Discourse of Political Islam in Turkey"; Vertigans, *Islamic Roots and Resurgence in Turkey*.

بالسجن مدة ثلاثة أشهر في العام السابق، وحمله على الاستقالة من منصب عمدة إسطنبول؛ وذلك بعد إلقائه قصيدة اعتبرها القضاة مناهضةً للعلمانية. وأسفرت انتخابات قيادة الحزب عن هزيمةِ رفيقه الإصلاحي عبد الله غُل، الذي انتقد بقوة تطرفَ فصيل أربكان وحكمته السلطوي، وفوزِ محمد رجائي قوطان (Mehmet Recai Kutan) -الذي يُعَدُّ وكيلًا لأربكان- بفارق ضئيل[43].

وتمخّض قرار أصدرته المحكمة الدستورية في يونيو ٢٠٠١م بحظر «حزب الفضيلة» عن الانفصال النهائي بين فصيلَي أربكان وأردوغان. فعلى الفور أعاد أنصار أربكان تشكيل الحزب تحت اسم «حزب السعادة» (Saadet Partisi)، بينما قرّر الإصلاحيون -في المقابل- إنشاء حزب خاص بهم أسموه «حزب العدالة والتنمية» (Adalet ve Kalkınma Partisi). وفي حين لم يُخفِ «حزب السعادة» انتماءه لحركة «الرؤية الوطنية»، والأحزاب السياسية المنبثقة منها، فإن «حزب العدالة والتنمية» سعى إلى تشكيل صورة لنفسه باعتباره قوة جديدة (كما يتضح أيضًا من اختيار المصباح شعارًا للحزب، بالمقارنة باختيار «حزب السعادة» الهلالَ شعارًا له). وانعكس ذلك في برنامجه المؤيد لانضمام تركيا إلى الاتحاد الأوروبي واقتصاد السوق الحر، وإن كان هذا مع وجود إشاراتٍ للعدالة الاجتماعية، بهدف استرضاء المحافظين المقيمين في ضواحي المراكز الحضرية.

وقد سعى «حزب العدالة والتنمية» إلى نقل صورة لنفسه بوصفه حزبًا محافظًا يمثّل مظلّة جامعة لمختلف الهويات، وتبيّن هذا أيضًا من احتواء قوائمه الانتخابية أسماء مرشحين لا ينتمون إلى الاتجاه الإسلامي. وأثار هذا الأمر -في الحقيقة- حيرة الخبراء الذين اختلفوا في تعريفه عشية فوزه في انتخابات ٢٠٠٢م؛ بين قائلٍ بأنه حزب ديمقراطي-إسلامي (Islamo-democratic)[44]، وقائلٍ بأنه إسلامي علماني (secular Islamist)[45]، وقائلٍ بأنه من أحزاب الطريق الثالث الديمقراطي

(43) Yeşilada, "The Virtue Party"; Atacan, "Explaining Religious Politics at the Crossroad."

(44) Jenkins, "Muslim Democrats in Turkey?"; Hale, "Christian Democracy and the AKP."

(45) Mathews and Power, "Europe Stumbles."

الاشتراكي (third-way socialist democratic)[٤٦]، وقائلٍ بأنه حزب جامع (catch-all party)[٤٧]، وقائلٍ بأنه حزب محافظ على النمط الأمريكي (American-model conservative)[٤٨]، وقائلٍ ببساطة إنه حزب محافظ (conservative)[٤٩]. وتبنَّى الحزب رسميًّا وصفَ نفسه بأنه حزب ذو أيديولوجيا ديمقراطية محافظة (muhafazakar demokrasi). وأشار قادته صراحةً إلى تجربة «الحزب الديمقراطي» في الخمسينيات وتجربة «حزب الوطن الأم» في الثمانينيات، وليس التقاليد الإسلامية لحركة «الرؤية الوطنية». وكوفئ الحزب على هذه الرؤية بحصوله على ٣٤,٣٪ من أصوات الناخبين في انتخابات نوفمبر ٢٠٠٢م، وهي نسبة تعني -بفضل النظام الانتخابي التركي العجيب (التمثيل النسبي مع عتبة ١٠٪ لدخول البرلمان)- الحصولَ على أغلبية كبيرة من مقاعد البرلمان.

وكما بيّنت استطلاعات الرأي، لم يكن الدين هو السبب الأساسي للتصويت لصالح الحزب الجديد. فعلى العكس من ذلك، كان ناخبوه قلقين في الغالب من عجز الأحزاب التقليدية عن معالجة الأزمة الاقتصادية الكاسحة التي ضربت تركيا منذ بداية الألفية الثالثة (فعند إجراء هذه الانتخابات كانت السياسات الاقتصادية التركية تحت سيطرة صندوق النقد الدولي International Monetary Fund / IMF)، وكانوا أيضًا قلقين من الفساد المتوطن في هذه الأحزاب (الذي أعاق عمليات الإنقاذ بعد زلزال إزميد Izmit الكارثي الذي وقع عام ١٩٩٩م). أما هذا الحزب الجديد -الذي أشار إليه أنصاره باسم «AK Parti»، ويعني في التركية «الحزب الأبيض»، إشارة إلى تحلّيه بقيم النزاهة والشفافية- فقد جسد صورةً جديدةً للكفاءة والإنصاف، واستطاع تصوير نفسه على أنه حزبٌ من خارج القوى القائمة في السياسة التركية؛ نظرًا لدعوى تعرُّض زعيمه لاضطهاد قانوني.

---

(46) Öniș and Keyman, "Turkey at the Polls."

(47) Tepe, "A Pro-Islamic Party? Promises and Limits of Turkey's Justice and Development's Party."

(48) Insel, "The AKP and Normalizing Democracy in Turkey."

(49) Akdoğan, "The Meaning of Conservative Democratic Political Identity."

وعلاوة على ذلك، كان الحزب يحظى بمؤازرة طبقة جديدة من البرجوازيين ورجال الأعمال الإسلاميين، ودعمها المالي أيضًا، بجانب دعم الجماعات الدينية الجديدة التي ازدهرت في أحضان هذه الطبقة، لا سيما جماعة فتح الله غولن (التي أدارت شبكتها أيضًا صحفًا وإذاعات وقنوات تلفزيونية واسعة الانتشار، فضلًا عن حضورها في جهاز الشرطة والسلطة القضائية وغيرهما من فروع الجهاز الإداري بالدولة)[٥٠].

أما من حيث التنظيم، فإن بنية «حزب العدالة والتنمية» -الذي حاز لدى إنشائه ولاء ما يزيد على نصف أعضاء البرلمان السابق عن «حزب الفضيلة» المنحل- كانت شديدة الشبه من حيث هرميتها ودقتها بنظيرتها التي تطورت في الأحزاب التي أنشأتها حركة «الرؤية الوطنية» منذ ثمانينيات القرن العشرين. فقد ضمَّ الحزب مجالس على مستوى البلديات والمقاطعات الفرعية والمحافظات، مع وجود عدد ضخم من الأعضاء الناشطين؛ ففي عام ٢٠٠٨م كان عدد أعضاء الحزب يزيد على ثلاثة ملايين، ثلثهم من النساء[٥١]. ومع ذلك، فعلى الرغم من انتقاد الحرس الشبابي سابقًا لسلطوية أربكان في تسيير العمل في «حزب الفضيلة»، فإن قادة الحزب الجديد لم يختاروا نموذجًا أكثر ديمقراطية لصنع القرارات داخل الحزب. بل على العكس، تولَّت معظمَ شؤون الحزب اللجنةُ التنفيذية المركزية، وهي جهاز صغير «مكوَّن من زعيم الحزب ونوابه (وعددهم حاليًا أحد عشر نائبًا)، والأمين العام للحزب، ورئيس الكتلة البرلمانية للحزب ونوابه»[٥٢]. ويعني هذا منذ البداية، وبشكل غير رسمي، تمتُّعَ أردوغان والدائرة الصغيرة من مستشاريه المقربين -وكلهم من الرجال- بسلطة غير متكافئة (وهو ما قد يساعدنا في تفسير المنحى السلطوي للحزب في العقد الثاني من القرن الحالي، والنقاش المحدود للغاية

(50) Hale and Ozbudun, *Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey*; Yavuz, *The Emergence of a New Turkey*; Yavuz, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*; Ozel, "After the Tsunami"; Zarcone, *La Turquie moderne et l'islam*.

(51) Hale and Ozbudun, *Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey*, 47.

(52) Hale and Ozbudun, 45.

الذي يجري داخل الحزب، حتى حينما قرّر أردوغان أن يستبعد من دائرته المقربة شخصيات كبيرة، مثل عبد الله غُل وأحمد داود أوغلو (Ahmet Davutoğlu)).

وعلاوة على ما سلف، وكما يقول ياووز، فإن البنية الرسمية للحزب يجري تخطيها تمامًا عبر شبكة من العلاقات غير الرسمية، تأخذ شكل «خليّة نَحْل» (cluster of bees) يتنافس نحلُها على جذب انتباه «ملكة النحل» (أي أردوغان)[53]. ولم يكن الوضع أفضل حالًا فيما يخص التوازن الجندري بين أعضاء الحزب، حيث يقتصر وجود الناشطات من أعضاء الحزب على الدوام على فروعهن التنظيمية، وتُحرمن من أية فرصة لأن تصبحن جزءًا من الدائرة الداخلية المصغرة في الحزب. ولا يعكس هذا التوجُّه مجردَ منظور أبويّ لدى الحزب، تشترك معه فيه -بدرجة ما- معظم الأحزاب السياسية التركية، بل إنه دليل أيضًا على وجود رؤية محافظة دينية لدى الحزب تقوم على فكرة الدور التكميلي للمرأة وتقسيم العمل بينها وبين الرجل. ومن اليسير فهم ذلك من خلال النظر إلى قوائم وزراء العديد من الحكومات التي شكَّلها الحزب منذ عام ٢٠٠٢م، حيث أُسند للوزيرات كافةً -مع استثناءات يسيرة للغاية- حقائب «التعليم» و«الأسرة والسياسات الاجتماعية» و«العمل والخدمة الاجتماعية والأسرة». وكما يتضح أيضًا من حالات أخرى يتناولها هذا الكتاب بالتحليل، فتلك المجالات يُنظَر إليها -عادةً- في الحركات ذات التوجُّه الأبوي والديني المحافظ على أنها مناسبة للمرأة[54].

وبالرغم من أوجه القصور هذه، استطاع الحزب في الحقيقة الوفاء بكثيرٍ من وعوده الانتخابية في السنوات الأولى له في السلطة. فعلى صعيد العلاقات الدولية، انخرطت الحكومة التركية الجديدة بقوة في مسعى ضم تركيا إلى الاتحاد الأوروبي، على نحو لم تفعله أية حكومة سابقة قطّ[55]. ولتحقيق هذا الهدف،

(53) Yavuz, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, 98–99.

(54) Ozzano, "The Paradox of the Female Participation in Fundamentalist Movements."

(55) Avci, "Turkish Political Parties and the EU Discourse in the Post-Helsinki Period."

رعت الحكومة الجديدة جزءًا ضخمةً من إجراءات التناغم الرامية إلى جعل القوانين والمؤسسات التركية متوافقةً مع معايير الاتحاد الأوروبي، كما أيدت الجهود التي بذلها كوفي عنان (Kofi Annan)-الأمين العام الأمم المتحدة- لتسوية القضية القبرصية. أما على الصعيد الداخلي، فتم تحرير الاقتصاد وإثراء الحقوق المدنية (خاصةً فيما يتعلق بالأقلية الكردية)، وتم تحجيم دور الجيش في السياسة. وقد كافأ الاتحاد الأوروبي الحكومة التركية على هذه الإجراءات، باتخاذه قرارًا بالشروع في مفاوضات رسمية مع تركيا (بدأت في أكتوبر ٢٠٠٥م). وقد تحاشى قادة الحزب في السنوات الأولى لهم في السلطة انتقادَ إسرائيل علانيةً، وإثارةَ شكوك حول العلاقات بين تركيا والدولة اليهودية. واستلهمت مواقف الحزب في السياسة الخارجية -بوجه عام، فيما يبدو- مبدأ «العمق الاستراتيجي» (stratejik derinlik)، الذي صاغه أحمد داود أوغلو، والرامي إلى استعادة الدور التركي في مناطق نفوذ الدولة العثمانية السابقة، عبر الدبلوماسية الناعمة وتوجُّه «صفر مشاكل مع الجيران»[٥٦].

وتجلَّت هذه القطيعة مع المواقف التقليدية لحركة «الرؤية الوطنية» في مجال السياسة الداخلية أيضًا، حيث تجنَّبت الحكومة الجديدة غالبًا الخوض في القضايا المتعلِّقة بالدين. ومع ذلك، فإن سعي الحكومة إلى تغيير اللوائح المتعلِّقة بدخول طلاب مدارس الأئمة والخطباء إلى الجامعات ومسألة ارتداء الحجاب كان واضحًا للغاية؛ نظرًا أيضًا لظهور خلافات حول وجود محجبات (زوجات قادة الحزب عادةً) في المناسبات العامة. وقد دار أيضًا نقاش مستفيض بخصوص تصريح لأردوغان حول إمكانية استصدار تشريع يجرِّم الزنا[٥٧]. وحدثت المفاصلة بين الحكومة ومعارضيها العلمانيين في عام ٢٠٠٧م لدى انتهاء ولاية الرئيس سيزر. فحينها أيَّد «حزب العدالة والتنمية» ترشيح عبد الله غُل لهذا

(56) Davutoğlu, "The Clash of Interests: An Explanation of the World [Dis]Order"; Murinson, "The Strategic Depth Doctrine of Turkish Foreign Policy."

(57) Tepe, "A Pro-Islamic Party? Promises and Limits of Turkey's Justice and Development's Party"; Jenkins, "Muslim Democrats in Turkey?"; Taşk, "Political Islam in Turkey."

المنصب، وهو ما لم يقبله الكماليون والجيش بسبب خلفيته الإسلامية[٥٨]. وحين قرّر الحزبُ -عقب فوزه الجديد في الانتخابات البرلمانية عام ٢٠٠٧م بنسبة ٤٧٪ من أصوات الناخبين- انتخابَ غُل بصرف النظر عن هذه الخلافات، ردَّ العلمانيون بطلب إجراء تحقيق قضائي ضد الحزب بدعوى انتهاكه القوانين العلمانية للدولة. وفي مناخ بالغ التوتُّر، قررت المحكمةُ في ٣٠ يوليو ٢٠٠٨م إدانةَ الحزب فعلًا باتهاج سلوك مضاد للعلمانية، ولكنها قررت بأغلبية ضئيلة عدم فرض حظر على الحزب وقادته.

وردَّ الحزب بهجوم مضاد، مستعينًا بتحالفه الاستراتيجي مع حركة فتح الله غولن، التي غدت حينها متجذرةً في الجهاز الإداري للدولة وفي السلطة القضائية، فأطلق سلسلةً من المحاكمات (شاعت تسميتها باسم محاكمات إرغينكون Ergenekon و«المطرقة»)، وهي محاكمات «أسفرت عن سجن مئات من ضباط الجيش السابقين والحاليين، وحيَّدت القدرة الوصائية للجيش»[٥٩]. وقد تُوِّجَت هذه العملية بالاستفتاء الدستوري عام ٢٠١٠م، الذي كان ضمن إجراءات أخرى سعت إلى تكييف التشريع التركي مع معايير الاتحاد الأوروبي، وشمل تعديلات دستورية أنهت نفوذ الجيش على الحركة السياسية والامتيازات الأخرى التي كان الجيش ما يزال يحظى بها.

نهاية حلم «الديمقراطية الإسلامية»؟

يمكن اعتبار استفتاء ٢٠١٠م والنصر الانتخابي الذي أحرزه «حزب العدالة والتنمية» في العام التالي، حين حصل على قرابة ٥٠٪ من أصوات الناخبين، نقطةَ تحوُّل فارقة بين المرحلة المبكِّرة من حكم الحزب، التي اتَّسمت بإصلاحات سياسية واجتماعية واقتصادية وتحسين وضعية حقوق الإنسان والديمقراطية وتبنّي

(58) Yavuz, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey.*

(59) Taş, "A History of Turkey's AKP-Gülen Conflict," 398; Esen and Gumuscu, "Rising Competitive Authoritarianism in Turkey."

اتجاه إيجابي للغاية تجاه الاتحاد الأوروبي، وبين المرحلة التالية لذلك التي شهدت تراجعًا عن جميع هذه العمليات. وفي الواقع، تباطأت بالفعل وتيرة الإصلاحات في النصف الثاني من العقد الأول من القرن الحالي، نتيجةً لما اعتبرته الحكومة التركية معاملةً غير مُنصِفة لتركيا من جانب مؤسسات الاتحاد الأوروبي. وقد كان هذا الإحساس ناتجًا عن عوامل عديدة، من أبرزها حُكمان صادران من «المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان» أيدت فيهما حظر الحجاب في تركيا؛ والمعالجة المريبة من جانب الاتحاد الأوروبي للقضية القبرصية؛ والأهم أن حكومات العديد من البلدان المتمثلة في الاتحاد الأوروبي، وفي مقدمتها فرنسا وألمانيا، أوضحت بكل جلاء أنها لا ترى أن الاندماج الكامل لتركيا [في الاتحاد الأوروبي] خيار قابل للتطبيق[٦٠].

وأضعف هذا التعقُّد في العلاقة بين تركيا والاتحاد الأوروبي بشدَّة الحوافز التي دفعت عمليات الإصلاح في العقد الأول من هذا القرن. وقد كان في هذا التعقُّد، مع حقيقة سيطرة «حزب العدالة والتنمية» على المؤسسات المحلية أو تحييدها، وهي التي كانت تفرض وصايتها على الحكومة قبل ذلك (الجيش ورئاسة الجمهورية والمحكمة الدستورية)، دلالةٌ على نهاية مرحلة الإصلاح المؤيدة للديمقراطية.

وشرع «حزب العدالة والتنمية» والحكومة التركية بعد عام ٢٠١٠م في السَّير على نهجٍ جديدٍ اتَّسم بتعزيزٍ متصاعدٍ لحكم أردوغان، وتزايُد تقييد الحقوق المدنية والسياسية، وما وُصِفَ –في نهاية المطاف– بأنه تراجعٌ «عن الديمقراطية الوصائية tutelary democracy إلى رحاب نظام سلطويّ تنافسي»، وهو نظام «لم يعُد يَفي حتى بالحدِّ الأدنى من متطلبات الديمقراطية»[٦١]. وفي هذا السياق، «كرَّس [الحزب] أنماطًا من 'الديمقراطية التفويضية' (delegative democracy)

(60) Eralp and Eralp, "What Went Wrong in the Turkey-EU Relationship?"; Robins,"Turkish Foreign Policy since 2002."

(61) Esen and Gumuscu, "Rising Competitive Authoritarianism in Turkey," 1582.

المتسمة بحكمٍ شخصيٍّ قويٍّ وسلطاتٍ غير مُقيّدة، تتم شرعنتها عبر سردية وزبائنية مدفوعة بالأزمة»[٦٢].

وكانت هذه العملية تعني -بالنسبة إلى «حزب العدالة والتنمية» بوصفه حزبًا سياسيًّا- التركيزَ التام لعمليات صنع القرار داخل الحزب في يد أردوغان، مما لم يؤدِّ فقط إلى تهميش الناقدين أو استبعادهم تمامًا، بل إلى تهميش وتنحية بعض حلفائه السابقين من أمثال عبد الله غُل وأحمد داود أوغلو. أما بالنسبة إلى المؤسسات السياسية التركية، فقد كانت هذه العملية تعني تعزيز السلطة التنفيذية على حساب البرلمان والقضاء.

وعلى الرغم من إشارة كثير من المراقبين إلى وجود تحوُّل في توجُّه «حزب العدالة والتنمية» والحكومة التركية بدءًا من أواخر العقد الأول من القرن الحالي[٦٣]، فإنه لم يكن إلا في عام ٢٠١٣م أن كشف حدثان بكل جلاءٍ عن المنحدر الزَّلِق الذي تهاوى عليه الديمقراطية التركية. وأول هذين الحدثَيْن هو القمع القاسي للمتظاهرين في حديقة غيزي (Gezi Park) بإسطنبول، حيث شنَّت الشرطة حملةً وحشيةً ضد المتظاهرين الذين احتلوا هذه الحديقة العامَّة على مدى عدة أسابيع، رافعين مطلبَيْن: أولهما المحافظة عليها (في مواجهة تخطيط الحكومة لهدمها، لصالح تنفيذ مشروع ضخم مكانها)، وثانيهما استقالة أردوغان. ومع أن الهوية الاجتماعية والأيديولوجية للمتظاهرين بهذه الحديقة العامَّة كانت مختلطةً تمامًا، فقد يُعَدُّ هذا الحدث أيضًا أحد المظاهر الأولى لليسار الجديد ما بعد المادي في تركيا، الذي أدى منذ ثمانينيات القرن العشرين إلى نشأة أحزاب الخضر في أوروبا الغربية، وغيَّر هوية الديمقراطية الاجتماعية ذاتها[٦٤]. وعلى المستوى

(62) Taş, "Turkey—from Tutelary to Delegative Democracy," 777.

(63) Öztürk, "An Alternative Reading of Religion and Authoritarianism"; Bakıner, "How Did We Get Here? Turkey's Slow Shift to Authoritarianism"; Yavuz, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*.

(64) Inglehart and Welzel, *Modernization, Cultural Change, and Democracy*; Bornschier, "The New Cultural Divide and the Two-Dimensional Political Space in Western Europe."

السياسي، وجدت هذه القوى -متحالفةً مع اليسار الكردي- ممثلًا لها في «حزب الشعوب الديمقراطي» (Halkların Demokratik Partisi).

أما الحدث الحيوي الثاني الكاشف عن التحوُّل في موقف «حزب العدالة والتنمية»، فهو بداية العداء بينه وبين حركة غولن، حليفه السابق. فقد توترت الشراكة بين القوتَين بدءًا من أواخر العقد الأول من القرن الحالي، بسبب الخلافات حول عملية السلام مع الأكراد التي أطلقها أردوغان. ولكن الخلاف بينهما لم يخرج إلى العلن على نحو واضح إلّا عام ٢٠١٣م، في ظل اتهامات بالفساد -يقال إن وكلاء نيابة مُقرَّبين من غولن أثاروها- ضد العديد من أعضاء الحكومة، من بينهم وزيرا الداخلية والعدل، بالإضافة إلى قرار الحكومة إغلاق شبكة ضخمة من المدارس التحضيرية التي تمثِّل جزءًا ضخمًا من إمبراطورية غولن، «وليست مجرَّد مورد مالي للحركة، بل أيضًا قناة لتجنيد أعضاء آخرين من الشباب»[٦٥]. واندلع الصراع بين غولن و«حزب العدالة والتنمية» في السنوات التالية، مع تفكيك السلطات التركية جزءًا تلو الآخر من إمبراطورية غولن الاقتصادية وشبكتها التنظيمية في تركيا، ومع ارتفاع صوت المتمين لحركة غولن في معارضتهم للحكومة. ووصلت هذه المواجهة إلى مرحلتها الأخيرة في يوليو ٢٠١٦م، حين اتهمت السلطات التركية أتباع غولن بالتورُّط في محاولة انقلاب قامت بها بعض فصائل الجيش. وردَّت الحكومة بحملة تطهير واسعة النطاق تمخَّضت عن إقالة ما يزيد عن مئة ألف من الموظفين المدنيين واعتقال عشرات الآلاف، وحملة تطهير أوسع لأجهزة الخدمة المدنية والمؤسسات التعليمية من كل مَن يُشتبه في كونهم من أتباع غولن. ورافقت ذلك حملة قمع أوسع على حرية الصحافة والحرية الأكاديمية[٦٦].

وأدى كلُّ هذا إلى جعل «حزب العدالة والتنمية» أقلَّ تنوعًا وأكثر تركيزًا على قاعدة اجتماعية يمثِّلها بالأساس المحافظون المتديِّنون. وعزَّز الحزب أيضًا من

---

(65) Taş, "A History of Turkey's AKP-Gülen Conflict," 400.

(66) Başer and Öztürk, "In Lieu of an Introduction: Is It Curtains for Turkish Democracy?"; Öztürk, "Lack of Self-Confidence of the Authoritarian Regimes and Academic Freedom."

توجُّهه القومي الذي كان لدى نشأته أضعفَ من هذا التوجُّه لدى أحزاب يمين الوسط التركية الأخرى. فقد اختار قادة الحزب في السنوات الأولى من توليهم السلطة عدم المبالغة في التركيز على المسألة الكردية، واعتمدوا على استراتيجية تقوم على الهوية السُّنية المشتركة الجامعة بين الأتراك والأكراد. لكن تغيَّرت هذه الاستراتيجية خلال العقد الثاني من القرن الحالي، مع تصاعد حدَّة لهجة الحزب وفظاظتها، لا سيما بعد إنشاء منطقة مستقلة ذاتيًّا في شمال سوريا ونمو «حزب الشعوب الديمقراطي» في تركيا؛ وهو ما تُوِّج بالغزو التركي في أوائل عام ٢٠١٨م لمنطقة عفرين الواقعة شمال غرب سوريا (وهو الغزو المعروف في تركيا بـ «عملية غصن الزيتون» Zeytin Dalı Harekatı).

وفي الواقع، لقد أتاحت سيطرة الحزب على المؤسسات السياسية الرئيسة للحكومة أيضًا بتنفيذ أجندتها الدينية. ومن بين التغيرات الأساسية التي يمكن ذكرها في هذا المقام: إقرار سلسلة من القوانين التي تمَّ بموجبها رفع الحظر عن ارتداء الحجاب في الجامعات (٢٠١١م) وفي أجهزة الخدمة المدنية (٢٠١٣م) وحتى في الجيش (٢٠١٧م)، وفتح مدارس الأئمَّة والخطباء للطلاب من بين اثني عشر عامًا إلى أربعة عشر عامًا، وإنهاء جميع القيود التي كانت مفروضةً على التحاق طلبة هذه المدارس بالجامعات، وتعزيز دور «إدارة الشؤون الدينية» داخل تركيا وفي الخارج وزيادة ميزانيتها[٦٧].

وهكذا يبدو أن الحكومة التي كانت تُمتدَح في بداية العقد الأول من القرن بأنها تمثِّل حلمًا جديدًا للديمقراطية وحقوق الإنسان والتنمية في تركيا قد تحوَّلت في أواخر العقد الثاني إلى كابوسٍ يتَّسم بصعود التوجهات السلطوية

(67) Kaya, "Islamisation of Turkey under the AKP Rule"; Maritato, "Reassessing Women, Religion and the Turkish Secular State in the Light of the Professionalisation of Female Preachers (Vaizeler) in Istanbul"; Ozzano and Maritato, "Patterns of Political Secularism in Italy and Turkey"; Watmough and Öztürk, "From 'Diaspora by Design' to Transnational Political Exile."

وزيادة القيود المفروضة على حقوق المواطنين وبروز نسخة جديدة من رأسمالية المحسوبية. ومع أن الهزيمة التي لحقت بمرشحي «حزب العدالة والتنمية» في الانتخابات البلدية التي أجريت في أنقرة وإسطنبول عام ٢٠١٩م -على الرغم من سيطرة الدولة على معظم وسائل الإعلام التركية- قد تكون مؤشرًا على تنامي استياء الشعب التركي، فإنه يتعيَّن الاعتراف بأن الحكومة التركية لا تزال تحظى بتأييد أغلبية كبيرة من المواطنين، خاصةً في أوساط المحافظين المتديّنين. وكما هو الحال بالنسبة إلى الحالات الأخرى التي يتناولها هذا الكتاب، فإن هذا يبدو أيضًا نتيجةً للتوجُّه الشعبوي اليميني، الذي يستخدمه أردوغان بذكاء على نحو مكّنه من بناء كتلة قومية/ محافظة راسخة، نتيجة ما يحظى به من جاذبية لدى «المواطن العادي» المتدين في مواجهة العلمانيين، وتشويه الآخرين الذين يمثلون مصدر تهديد (مما يعني أيضًا -ضمنيًّا- تبني موقف أكثر عدوانيةً واستباقيةً في السياسة الخارجية).

ملاحظات ختامية

تشكَّل النظام الحزبي التركي -كما بيَّنَّا في مقدمة هذا الفصل- إلى حد كبير عبر انقساميْن «تقليديَّيْن»: الانقسام بين المركز والأطراف، والانقسام الديني-العلماني. وقد خرج هذا النظام أيضًا من رحم وصاية الجيش والمؤسسات الكمالية على الديمقراطية التركية، التي حالت دون نمو مجابهة بين رأس المال والعمَّال ودون مأسَسَة أحزاب يسار الوسط الديمقراطية الاجتماعية، لا سيما بعد انقلاب ١٩٨٠م. ومع ذلك، فإنه كما اتضح في هذا الفصل، لم يحدث مطلقًا أن سعى ممثلو الأطراف في السياق التركي (باستثناء الأحزاب الكردية) إلى تقويض الدولة، وإنما إلى انتزاعها والهيمنة على مؤسساتها، وهو الهدف الذي حقَّقه «حزب العدالة والتنمية» بالفعل منذ أواخر العقد الأول من القرن الحالي. وهكذا، فإن منحى الهيمنة والسلطوية الذي تنتهجه الحكومة التركية الحالية يدلُّ على استعداد النُّخَب الإسلامية المحافظة لأن تصبح هي المركز الجديد. ومع ذلك، فإن هذا التحول

المحافظ والقومي صوب هوية شعبوية يمينية -مقارنةً بالتوجُّه ما بعد المادي المتنامي لدى اليسار، خاصةً في أوساط الشباب- يدلُّ أيضًا على تزايد تهجين الانقسام الديني «التقليدي»-العلماني بالانقسام بين الرؤيتَين العالمية-التحررية والمجتمعية-التقليدية. وأخيرًا، يبدو أن وجود أقلية دينية ضخمة -أعني العلويين- لم تُستخدم هويتها مطلقًا كورقة سياسية يوضِّح أن الفوارق الاجتماعية لا تؤدي تلقائيًا إلى إنتاج أحزاب وحركات سياسية، لا سيما حين يتعلّق الأمر بالأقليات؛ بل على النقيض، تكون هذه الفوارق بحاجة إلى بنائها كهويات سياسية واستعمال روّاد العمل السياسي لها لكي تمثّل قاعدة وأساسًا لحزب سياسي.

أما فيما يتعلق بالأحزاب السياسية المحددة، فيلاحَظ أن الرموز والقضايا الدينية يهيمن عليها نموذجان حزبيان بالدرجة الأولى: الحزب الجامع «المحافظ» (ومن أمثلته «الحزب الديمقراطي» و«حزب الوطن الأم» و«حزب الطريق القويم» و«حزب العدالة»)، والحزب الجماهيري «الأصولي» (ومن أمثلته «حزب النظام الوطني» و«حزب الخلاص الوطني» و«حزب الرفاه»). ولمّا كانت جميع هذه الأحزاب تجمع بينها درجة ما من المشاعر القومية، فإن المجال كان محدودًا للغاية أمام الأحزاب الدينية التوجُّه من النمط «القومي» الخالص (مثل «حزب الاتحاد الكبير»)، ونمط «المعسكر» (نظرًا لكون الأقليات الدينية تمثّلها بالأساس أحزاب علمانية)، ناهيك عن النمط «التقدُّمي» (على الرغم من تشارُك معظم الأحزاب التركية الدينية التوجُّه في نوعٍ من الحديث عن العدالة الاجتماعية، على نحوٍ لا نظير له في الأحزاب الدينية التوجُّه من النمط «المحافظ» في سياقات أخرى، مثل الولايات المتحدة). وثمة قاسم مشترك آخر بين معظم هذه الأحزاب من حيثُ طابعها الكاريزمي، المتمحور حول هوية قادتها، مع ضيق مساحة الديمقراطية والتعدُّدية داخل الحزب. وكما أوضحنا من قبل، فإن وجود نموذجَين حزبيَّين متزامنَين يُظهر أيضًا إمكانية استغلال أحزابٍ دينية التوجُّه ذات رسائل مختلفة الانقساماتِ نفسَها وقاعدةً اجتماعية متشابهة، مما يكشف الدور (من الأعلى إلى الأدنى) الذي يلعبه قادة الحزب ومنظِّروه في تسيُّس هذه الانقسامات وتأطيرها في سرديات مختلفة. ومن جهة أخرى، فإن أثر القاعدة الاجتماعية البرجوازية الجديدة

المؤدّي لاعتدال الحركة الإسلامية يوضّح أيضًا أهمية المنظور التصاعدي (من الأدنى إلى الأعلى) في فهم كيفية نشأة الأحزاب وتغيّرها.

وعلاوة على ذلك، بوسعنا ملاحظة أن الناخبين المتديّنين المحافظين يميلون إلى التكتّل والاندماج في حالة وجود حزب «محافظ» قوي من تيار يمين الوسط (مثل «الحزب الديمقراطي» في خمسينيات القرن العشرين، و«حزب الوطن الأم» في الثمانينيات، و«حزب العدالة والتنمية» في العقد الأول من هذا القرن وأوائل العقد الثاني منه) يكون قادرًا على تمثيل هويات متنوّعة. ومن جهة أخرى، وفي مراحل اتّسمت بعدم وجود حزبٍ يهيمن على تيار يمين الوسط (كما حدث في العقد الأخير من القرن العشرين)، مالت أصوات المتديّنين إلى التوزّع بين النمط «المحافظ» والنمط «الأصولي» من الأحزاب الدينية التوجّه.

أما من زاوية التغيّر الحزبي، كما حدث في العقدين الأخيرين من القرن العشرين، فإن الحالة التركية تقدّم أمثلة مثيرة للاهتمام لتغيّر توجّه الأحزاب من العلماني إلى الديني والعكس، كما يتضح من حالتَي حزبَي «الوطن الأم» و«الطريق القويم». وفي المقابل، فإن عملية التطور داخل «حزب الرفاه» والأحزاب الوارثة له التي أدت إلى إنشاء «حزب العدالة والتنمية» تُعَدُّ مثالًا واضحًا للاعتدال بالتحوّل من هوية «أصولية» إلى هوية «محافظة» (وإن كان من المشكوك فيه أن يكون «حزب العدالة والتنمية» قد نشأ من خلال الإدماج في النظام القائم، أو أن تحوُّله كان ثمرة التغيراتِ التي طرأت على قاعدته الشعبية والقيودِ التي فرضتها مؤسسات الدولة والجيش). ويبقى مسار «حزب العدالة والتنمية» نفسه هو التطور الأبرز. فلكون جذوره ضاربةً في الحركة الإسلامية، حظي اعتداله في بداية نشأته بثناء الكثيرين بوصفه نموذجًا للتوافق بين الإسلام والديمقراطية (بل بوصفه نموذجًا أوليًا لتطور حركة ديمقراطية إسلامية قادرة على تحقيق التحول الديمقراطي بالشرق الأوسط)، ودليلًا على صحّة أطروحة «الاعتدال عبر الإدماج» (moderation by inclusion). إلّا أن هذه الأفكار باتت محلّ شكٍّ في ظل تصاعد توجّهه السلطوي وتنامي النغمة الأصولية والقومية في خطابه في العقد الثاني من القرن الحالي.

مراجع الفصل السابع

Acar, Feride. "Turgut Ozal: Pious Agent of Liberal Transformation." In *Political Leaders and Democracy in Turkey*, by Metin Heper and Sabri Sayari, 163–80. Lanham, MD: Lexington Books, 2002.

Akdoğan, Yalçin. "The Meaning of Conservative Democratic Political Identity." In *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK Parti*, edited by M. Hakan Yavuz, 49–65. Salt Lake City: University of Utah Press, 2006.

Atacan, Fulya. "Explaining Religious Politics at the Crossroad: AKP–SP." *Turkish Studies* 6, no. 2 (2005): 187–99.

Avcı, Gamze. "Turkish Political Parties and the EU Discourse in the Post-Helsinki Period." In *Turkey and European Integration: Accession Prospects and Issues* edited by Mehmet Ugur and Nergis Canefe, 194–214. London: Routledge, 2004.

Bakıner, Onur. "How Did We Get Here? Turkey's Slow Shift to Authoritarianism." In *Authoritarian Politics in Turkey: Elections, Resistance and the AKP*, edited by Bahar Başer and Ahmet Erdi Öztürk, 21–46. London; New York: I. B. Tauris, 2017.

Balci, Bayram. "Fethullah Gülen's Missionary Schools in Central Asia and Their Role in the Spreading of Turkism and Islam." *Religion, State and Society* 31, no. 2 (2003): 151–77.

Başer, Bahar, and Ahmet Erdi Öztürk. "In Lieu of an Introduction: Is It Curtains for Turkish Democracy?" In *Authoritarian Politics in*

Turkey: Elections, Resistance and the AKP, edited by Bahar Başer and Ahmet Erdi Öztürk, 1–20. London; New York: I. B. Tauris, 2017.

Bornschier, Simon. "The New Cultural Divide and the Two-Dimensional Political Space in Western Europe." *West European Politics* 33, no. 3 (2010): 419–44.

Cetinsaya, Gökhan. "Rethinking Nationalism and Islam: Some Preliminary Notes on the Roots of 'Turkish-Islamic Synthesis' in Modern Turkish Political Thought." *The Muslim World* 89, no. 3–4 (1999): 350–76.

Davutoğlu, Ahmet. "The Clash of Interests: An Explanation of the World [Dis]Order." *Perceptions* 2, no. 4 (1994).

Eralp, Nilgün Arisan, and Atila Eralp. "What Went Wrong in the Turkey-EU Relationship?" In *Another Empire? A Decade of Turkish Foreign Policy under the Justice and Development Party*, edited by Kerem Öktem, Ayşe Kadıoğlu, and Mehmet Karlı, 173–83. İstanbul: Bilgi University Press, 2012.

Esen, Berk, and Sebnem Gumuscu. "Rising Competitive Authoritarianism in Turkey." *Third World Quarterly* 37, no. 9 (2016): 1581–1606.

Gözaydın, İştar B. "The Fethullah Gülen Movement and Politics in Turkey: A Chance for Democratization or a Trojan Horse?" *Democratization* 16, no. 6 (2009):1214–36.

Guida, Michelangelo. "The Sèvres Syndrome and 'Komplo' Theories in the Islamist and Secular Press." *Turkish Studies* 9, no. 1 (2008): 37–52.

Hale, William. "Chriſtian Democracy and the AKP: Parallels and Contraſts." *Turkish Studies* 6, no. 2 (2005): 293–310.

Hale, William, and Ergun Ozbudun. *Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey: The Case of the AKP*. Abingdon: Routledge, 2009.

Heper, Metin. "Islam and Democracy in Turkey: Toward a Reconciliation?" *Middle Eaſt Journal* 51, no. 1 (1997): 32–45.

Inglehart, Ronald, and Chriſtian Welzel. *Modernization, Cultural Change, and Democracy:The Human Development Sequence*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Insel, Ahmet. "The AKP and Normalizing Democracy in Turkey." *South Atlantic Quarterly* 102, no. 2–3 (2003): 293–308.

Jenkins, Gareth. "Muslim Democrats in Turkey?" *Survival* 45, no. 1 (2003): 45–66.

Kalaycıoğlu, Ersin. "The Motherland Party: The Challenge of Inſtitutionalization in a Charismatic Leader Party." In *Political Parties in Turkey*, edited by Barry Rubin and Metin Heper, 41–61. London; Portland: Frank Cass, 2002.

Kaya, Ayhan. "Islamisation of Turkey under the AKP Rule: Empowering Family, Faith and Charity." *South European Society and Politics* 20, no. 1 (2015): 47–69.

Maritato, Chiara. "Reassessing Women, Religion and the Turkish Secular State in the Light of the Professionalisation of Female Preachers (Vaizeler) in Iſtanbul." *Religion, State and Society* 44, no. 3 (2016): 258–75.

Matthews, Owen, and Carla Power. "Europe Stumbles." *Newsweek*, December 2, 2002.

Murinson, Alexander. "The Strategic Depth Doctrine of Turkish Foreign Policy." *Middle Eastern Studies* 42, no. 6 (2006): 945–64.

Noyon, Jennifer. *Islam, Politics and Pluralism: Theory and Practice in Turkey, Jordan, Tunisia and Algeria*. London: The Royal Institute for International Affairs, 2003.

Önis, Ziya, and E. Fuat Keyman. "Turkey at the Polls: New Path Emerges." *Journal of Democracy* 14, no. 2 (2003): 95–107.

Özbudun, Ergun. *Contemporary Turkish Politics: Challenges to Democratic Consolidation*. Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 2000.

———. *Party Politics & Social Cleavages in Turkey*. Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 2013.

Özdalga, Elisabeth. "Necmettin Erbakan: Democracy for the Sake of Power." In *Political Leaders and Democracy in Turkey*, edited by Metin Heper and Sabri Sayari, 127–46. Lanham, MD: Lexington Books, 2002.

———. *The Veiling Issue: Official Secularism and Popular Islam in Modern Turkey*. Abingdon: Routledge, 1998.

———. "Worldly Asceticism in Islamic Casting: Fethullah Gülen's Inspired Piety and Activism." *Critique: Critical Middle Eastern Studies* 9, no. 17 (2000): 83–104.

Ozel, Soli. "After the Tsunami." *Journal of Democracy* 14, no. 2 (2003): 80–94.

Öztürk, Ahmet Erdi. "An Alternative Reading of Religion and Authoritarianism: The New Logic between Religion and State in the AKP's New Turkey." *Southeast European and Black Sea Studies* 19, no. 1 (2019): 79–98.

———. "Lack of Self-Confidence of the Authoritarian Regimes and Academic Freedom: The Case of İştar Gözaydın from Turkey." *European Political Science*, 2018.

Ozzano, Luca. "From the 'New Rome' to the Old One: The Gülen Movement in Italy." *Politics, Religion & Ideology* 19, no. 1 (2018): 95–108.

———. "The Paradox of the Female Participation in Fundamentalist Movements." *Partecipazione e conflitto* 7, no. 1 (2014): 14–34.

Ozzano, Luca, and Chiara Maritato. "Patterns of Political Secularism in Italy and Turkey: The Vatican and the Diyanet to the Test of Politics." *Politics and Religion* 12, no. 3 (2019): 457–77.

Robins, Philip. "Turkish Foreign Policy since 2002: Between a 'Post-Islamist' Government and a Kemalist State." *International Affairs* 83, no. 2 (2007): 289–304.

Sakallioğlu, Ümit Cizre. "Parameters and Strategies of Islam—State Interaction in Republican Turkey." *International Journal of Middle East Studies* 28, no. 2 (1996):231–51.

Shankland, David. *Islam and Society in Turkey*. Huntingdon: Eothen Press, 1999.

———. *Structure and Function in Turkish Society: Essays on Religion, Politics andSocial Change*. İstanbul: Isis Press, 2006.

———. *The Alevis in Turkey: The Emergence of a Secular Islamic Tradition*. London; New York: RoutledgeCurzon, 2003.

Tank, Pinar. "Political Islam in Turkey: A State of Controlled Secularity." *Turkish Studies* 6, no. 1 (2005): 3–19.

Taş, Hakkı. "A History of Turkey's AKP-Gülen Conflict." *Mediterranean Politics* 23, no. 3 (2018): 395–402.

———. "Turkey—from Tutelary to Delegative Democracy." *Third World Quarterly* 36, no. 4 (2015): 776–91.

Taspinar, Omer. *Kurdish Nationalism and Political Islam in Turkey: Kemalist Identityin Transition*. London; New York: Routledge, 2005.

Tepe, Sultan. "A Pro-Islamic Party? Promises and Limits of Turkey's Justice and Development's Party." In *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK Parti*, by M. Hakan Yavuz, 107–35. Salt Lake City: University of Utah Press, 2006.

Türsan, Huri. *Democratisation in Turkey: The Role of Political Parties*. Brussels: Presses Universitaires Européennes, 2004.

Ünsaldi, Levent. *Le militaire et la politique en Turquie*. Paris: Editions L'Harmattan, 2005.

Vertigans, Stephen. *Islamic Roots and Resurgence in Turkey: Understanding and Explaining the Muslim Resurgence*. Westport, CT: Praeger, 2003.

Watmough, Simon P., and Ahmet Erdi Öztürk. "From 'Diaspora by Design' to Transnational Political Exile: The Gülen Movement in Transition." *Politics, Religion & Ideology* 19, no. 1 (2018): 33–52.

White, Jenny B. *Islamist Mobilization in Turkey: A Study in Vernacular Politics*. Seattle; London: University of Washington Press, 2002.

Yavuz, M. Hakan. *Islamic Political Identity in Turkey*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2003.

———. "Political Islam and the Welfare (Refah) Party in Turkey." *Comparative Politics* 30, no. 1 (1997): 63–82.

———. *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

———. *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK Parti*. Salt Lake City: University of Utah Press, 2006.

———. "Turkish Identity and Foreign Policy in Flux: The Rise of Neo-Ottomanism." *Critique: Critical Middle Eastern Studies* 7, no. 12 (1998): 19–41.

Yeşilada, Birol A. "The Virtue Party." In *Political Parties in Turkey*, edited by Barry Rubin and Metin Heper, 62–81. London; Portland: Frank Cass, 2002.

Yıldız, Ahmet. "Politico-Religious Discourse of Political Islam in Turkey: The Parties of National Outlook." *The Muslim World* 93, no. 2 (2003): 187–209.

Zarcone, Thierry. *La Turquie moderne et l'islam*. Paris: Flammarion, 2004.

الفصل الثامن
الدور المتغيِّر للدين في الولايات المتحدة الأمريكية

مقدمة

على الرغم من أن الآباء المؤسسين للولايات المتحدة (Founding Fathers) لم يكونوا مسيحيين -في كثير من الأحيان- برؤية مسيحية للعالم، وعلى الرغم من أن الدستور الأمريكي ينصُّ على نظامٍ من الفصل المؤسسي الصارم بين الكنيسة والدولة، فإن النظام السياسي الأمريكي مُتشبِّع بالدين. ويرجع ذلك إلى علَّة أسباب، مرتبطة جزئيًا بالهوية الدينية لكثيرٍ من المستعمرين الإنجليز الأوائل، وبفكرة «المصير الواضح» (manifest destiny) المرتبطة بمرحلة إنشاء الولايات المتحدة، التي بحسبها تُعَدُّ «أمريكا أُمَّة مدخَّرة لغاية إلهية، وكان يُنظَر إليها على أنها إسرائيل «الجديدة»، وأن الأمريكيين -للعهد الذي لهم مع الله- هم الشعب المختار المُكلَّف بحمل مسؤولية إقامة «إمبراطورية صالحة» (righteous empire) أو رابطة مسيحية (Christian commonwealth) في هذه الأرض الجديدة»[1].

إلَّا أن تأثير الدين في الحياة العامَّة والحياة السياسية الأمريكية يأتي أيضًا نتيجةً للتطورات اللاحقة، بدءًا مما يُسمَّى «الصحوة الكبرى الثانية» (Second Great Awakening)، التي بدأت في أوائل القرن التاسع عشر، مع إعادة تنشيط الأديان الشعبية. وبعد ذلك بعدَّة عقود، وبالأحرى فيما بين منتصف القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، تغيَّر المشهد الديني الأمريكي، مرةً أخرى، نتيجةً تدفقات الهجرة الضخمة من بلدان أوروبية ذات غالبية كاثوليكية. وكردِّ فعل على ذلك، وكذا على أفكار جديدة من قبيل نظرية التطور والتأويل النقدي للكتاب المقدَّس، شهدت

---

(1) Hunter, *American Evangelicalism*, 24.

الولاياتُ المتحدة نشأةَ الأصولية البروتستانتية (Protestant fundamentalism) (المعارضة لهذه التغيرات)، على الجانب المحافظ، وبزوغَ التقليد الإنجيلي الاجتماعي، على الجانب الليبرالي (وهو التقليد الذي يركّز على دور التجمُّعات في المجتمع، لا سيما بين الفقراء والمعدمين، لا الأرثوذكسية العقدية)[2].

ونتيجةً لهذه الظواهر المعقَّدة، اتَّسم نظام الحزبَيْن الأمريكي -تقليديًا- بوضعية «يكون لكلا الحزبَيْن فيها حلفاء من مختلف التقاليد الدينية»، فقد «رحَّبت آليات «الحزب الديمقراطي» في مدن الشمال الأمريكي بالمهاجرين الكاثوليك واليهود»، بينما «مثَّل البيضُ البروتستانت، وهم المكوِّن الرئيس في البلاد والمحظوظون من جهة الموارد الاجتماعية والاقتصادية، العمودَ الفقري للحزب الجمهوري»[3]. ومن جهة أخرى، «كان معظم الإنجيليين البيض يقيمون في الولايات الجنوبية الأمريكية، التي كانت منطقة ديمقراطية راسخة نتيجةً للسياسات العرقية»[4]. وتعزَّز تأثير الدين والقيم في الاختيارات الحزبية في مرحلة ما قبل «الصفقة الجديدة» (New Deal)، بمحدودية تدخُّل الدولة في الشأن الاقتصادي، وجعل القضايا الاقتصادية «أقل بروزًا في النقاش السياسي». ونتيجةً لذلك، «انشغلت السياسة الأمريكية بالصراع حول القضايا الإقليمية والثقافية؛ بل إنه حتى النقاشات حول الرسوم الجمركية والفضة الحرة (free silver)، في أواخر القرن التاسع عشر، دارت بالأساس «حول خطوط إقليمية أو ريفية-حضرية، وليس حول الطبقة الاقتصادية-الاجتماعية»[5].

وقد تغيَّر هذا الوضع فجأةً عام ١٩٢٩م، نتيجة «الكساد الكبير» (Great Depression) و«الصفقة الجديدة» [التي أعقبته]. فقد حلَّت السياسات الاقتصادية

---

(2) Ammerman, "North American Protestant Fundamentalism"; Armstrong, *The Battle for God*.

(٣) «الحزب القديم الكبير» (Grand Old Party / GOP): هو اسم مستعار يُستخدَم -بشكل شائع- للإشارة إلى «الحزب الجمهوري».

(4) Mohseni and Wilcox, "Religion and Political Parties," 219–21.

(5) Rae, "Class and Culture," 630–31.

-على مدى عدّة عقود- محلّ القيم كأهم موضوع خلافي في السياسة الأمريكية. وفي غضون ذلك، اختفت الثقافة الإنجيلية الأصولية -التي كانت بارزة تمامًا في الفترة من نهاية القرن التاسع عشر حتى عشرينيات القرن العشرين- عن المشهد العام إلى حدٍّ كبير؛ وذلك نتيجةً النشوء الناجم عن محاكمة سكوبس/ القرد (Scopes Trial) عام ١٩٢٥م، بخصوص تدريس نظرية التطور في المدارس، وهي النظرية التي أثارت شكوكًا بالغة حول معتقدات خلق الإنسان، والعقيدة الأصولية بوجه عام[6]. وهكذا انسحب الإنجيليون -في انعزالٍ ذاتيّ- عن التيار الجماهيري السائد للمجتمع المُعلمَن (وهو ما يشبه -نوعًا ما- خيارات بعض الجماعات الأخرى التي تناولها هذا الكتاب، مثل الحريديين الإسرائيليين). بيد أنهم أنشؤوا -في سياق الخفاء الواضح هذا- شبكةً جديدةً من الروابط ووسائل الإعلام والمؤسسات التعليمية، وهي شبكة أثبتت حيويتها بالنسبة إلى بروز هؤلاء الإنجيليين مجددًا في المشهد العام بعد ذلك بأربعة عقود. وفي غضون ذلك، مهّد انتشارُ التقنيات الجديد ووسائل الإعلام -خاصةً التلفزيون- الطريقَ أمام نجاح شبكات البثّ المسيحية، وفي شهرة وعّاظ باتوا يُعرفون بـ«الإنجيليين التلفزيونيين» (televangelists)[7].

ومع «الصفقة الجديدة»، سيطر الديمقراطيون على ماكينة الدولة. إلّا أن الائتلاف السياسي الذي شكّلوه كان ممزقًا بعمقٍ بسبب الاختلافات الثقافية والعرقية التي بزغت مجددًا في أواخر الأربعينيات من القرن العشرين. ومن ثَمّ، ومنذ الانتخابات الرئاسية عام ١٩٥٢م، عادت القضايا الثقافية التي كانت قد أُهملت في العقدَيْن السابقَيْن إلى ساحة النقاش السياسي، وتعززت أهميتها في ستينيات القرن العشرين، مع نمو حركة الحقوق المدنية والحركة النسوية، وتطوُّر

---

(6) Larson, *Summer for the Gods*.

(7) Marsden, *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*; Lienesch, "The Origins of the Christian Right: Early Fundamentalism as a Political Movement"; Ammerman, "North American Protestant Fundamentalism."

أنماط معيشية جديدة، وبروز معتقدات «ما بعد المادية» بين الشباب[8]. ومن الناحية السياسية، فإن عواقب هذه الديناميات تعني -ضمنيًا- «الانفصالَ» النهائي للأمريكيين البيض القاطنين في الجنوب عن «الحزب الديمقراطي» على المستوى الوطني[9]، واختيارَهم تأييد «الحزب الجمهوري»، الذي أصبح قاب قوسين أو أدنى من النمط «المحافظ» في الأحزاب الدينية التوجُّه.

ويشي ذلك أيضًا بإضعاف الاصطفافات القائمة على الانتماء إلى جماعات دينية وطوائف معيّنة لصالح انقسامٍ متنامٍ يرتكز على القيم. ومع أن كون المرء كاثوليكيًا أو بروتستانتيًا ظل مؤشرًا على خياره الانتخابي، فقد تزايدَ «ارتباط الدين بمواقف أكثر محافظة تجاه مجموعة من «القضايا الاجتماعية» التي كانت بارزة منذ سبعينيات القرن العشرين»[10]. ولعب دورًا بارزًا في هذا السياق كلٌّ من الجدل اللاذع الذي دار حول حرب فيتنام، وبعض الأحكام الثورية الصادرة عن المحكمة العليا (Supreme Court) في قضايا أخلاقية ودينية، وخاصةً قضية «إنغل ضد فيتالي» (*Engel v. Vitale*) (١٩٦٢م)، التي قضت بعدم شرعية الصلاة الموجَّهة في المدارس العامة، بل بالأخص قضية «رو ضد ويد» (*Roe v. Wade*) (١٩٧٣م) التي أبطلت المحكمة فيها القوانين التي تحظر الإجهاض. ومن ثَمَّ ظهر انقسام جديد «بين المتدينين المحافظين (سواء كانوا من الكاثوليك أم البروتستانت) والمتدينين الليبراليين (المتحالفين مع أنماط علمانية)»[11]، مع تصويت المتدينين المحافظين بشكل متزايد لصالح «الحزب الجمهوري» وتصويت المتدينين الليبراليين لصالح «الحزب الديمقراطي». وفي غضون ذلك، زادت أيضًا أهمية كلٍّ من الانقسام العرقي والانقسام الجديد بين الرؤيتين المادية وما بعد المادية[12].

---

(8) Inglehart, *The Silent Revolution*.

(9) Rae, "Class and Culture," 640.

(10) Wald, "The United States: Still the Politics of Diversity," 117.

(11) Fowler and Hertzke, *Religion and Politics in America*, 50.

(12) Brooks and Manza, "Social Cleavages and Political Alignments"; Layman and Carmines, "Cultural Conflict in American Politics."

وشهدت سبعينيات القرن العشرين بداية التعبئة الواسعة للإنجيليين البيض (بل والكاثوليك المحافظين أيضًا، وبوتيرة متزايدة) حول قضايا من قبيل الإجهاض والصلاة في المدارس العامة و«تعديل الحقوق المتساوية» Equal Rights) Amendment) (الهادف إلى تضمين الدستور مبدأ المساواة بين المرأة والرجل). وقد بدأت هذه التعبئة على المستوى المحلي في النصف الأول من ذلك العقد[13]، وتكتلت لاحقًا في الحركة التي عُرِفت لاحقًا باسم «اليمين المسيحي» Christian) Right). ومع أن هذه الحركة تقوم على تعبئة قاعدة شعبية واسعة، فقد أصبحت قوة سياسية كبيرة بفضل مبادرة مجموعة من الناشطين السياسيين الجمهوريين الذين كانوا أعضاء في فصيل «اليمين الجديد» (الذي امتاز ببرنامج أخلاقي أصولي- شعبوي، ومناهض للشيوعية). ونجح هذا الفصيل اليميني -بعد إخفاق محاولته إنشاء حزب ثالث مسيحي الهوية- في إقناع مبشرين وإنجيليين من مشاهير الشاشة، من أمثال جيري فالويل (Jerry Falwell) وبات روبرتسون (Pat Robertson) وتيم لاهاي (Tim LaHaye)، بالانخراط في النضال السياسي، فأقاموا العديد من المنظمات (أكثرها شعبية منظمة «الأغلبية الأخلاقية» Moral Majority التي أسّسها القسّ فالويل) بهدف تأطير عملية تعبئة الجماهير والضغط السياسي[14].

وعلى المستوى النظري، تمثّل هذه الأحداث -تمامًا- ثلاث عمليات أوسع -على الأقل- ذات أهمية كبيرة بالنسبة إلى المقارنة التي نقوم بها في هذا الكتاب، أولاها: أن الولايات المتحدة لا تمثّل استثناءً بالنسبة إلى نمط «عودة الدين» إلى المجال العام، الذي بدأ التحضير له في ستينيات القرن العشرين وسبعينياته، وبات واضحًا في أواخر السبعينيات وأوائل الثمانينيات[15]. وثانيتُها: كونها تبيّن أن العام الذي اخترناه ليمثّل بداية الفترة الزمنية التي نغطيها بالدراسة [في هذا الكتاب]، يمثّل أيضًا نقطة فارقة فيما يتعلّق بتموضع الفصائل الدينية على المسار المتدرّج

(13) Brown, *For a Christian America.*

(14) Bruce, "Modernity and Fundamentalism"; Oldfield, *The Right and the Righteous.*

(15) Kepel, *La revanche de Dieu*; Casanova, *Public Religions in the Modern World.*

بين اليسار واليمين. ففي حين كان التموضع الحزبي للفصائل الدينية أقل تحديدًا قبل ذلك، بل كانت هذه الفصائل تسعى إلى إنشاء حزب ثالث لتحقيق توازن قوة بين «الجمهوريين» و«الديمقراطيين»، أصبح الترابط بين الدين واليمين السياسي شائعًا فيما بعد عام ١٩٨٠م، تمامًا كما هو الحال في معظم الحالات التي يتناولها هذا الكتاب. وثالثها: أن هذه الأحداث توضح أهمية النظام الانتخابي وبنية النظام الحزبي في تقرير اختيارات الفاعلين؛ وقد بدأ ذلك في هذه الحالة، ونتيجةً لنظام الحزبين الصارم ونظام الفوز للأكثر أصواتًا، في حمل «اليمين المسيحي» على محاولة التغلغل في أحد الحزبين الكبيرين، بدلًا من السعي إلى إنشاء حزب ثالث خاص به.

وقد أصيب كثيرون بصدمة بالغة إثر النشاط الجديد للقطاعات الدينية من المجتمع الأمريكي، التي ظلَّت خفيَّة في المشهد العام ووسائل الإعلام منذ ثلاثينيات القرن العشرين[١٦]. ومن الناحية السياسية، أفسح هذا الأمر المجالَ لانتخاب جيمي كارتر (Jimmy Carter) الإنجيلي الديمقراطي الجنوبي في الانتخابات التي أُجريت عام ١٩٧٦م، والأهم من ذلك هو تمهيده الطريق لحدوث اضطرابٍ سياسيٍّ كبير في عام ١٩٨٠م.

ثورة ريغان

يمكن وصف رئاسة رونالد ريغان (Ronald Reagan) الفائز في انتخابات ١٩٨٠م بالثوريَّة، لكونها تعني بداية حقبة جديدة في السياسة الأمريكية، وفي السياسة الدولية إلى حدٍّ ما. فقد دلَّت على بزوغ ونجاح أيديولوجيا تمزج بين المحافظة الاجتماعية والتحرير الاقتصادي، وهي أيديولوجيا لم تَغْدُ في العقود التالية هي العلامة المميزة لـ«الحزب الجمهوري» فحسب، بل صارت أيضًا

---

(١٦) في سياق عودة العقيدة الإنجيلية إلى المجال العام وتعميمها، ينبغي عدم التهوين من دور بيلي غراهام (Billy Graham)، الذي قد يُعَدّ أشهر واعظ بروتستانتي أمريكي في القرن العشرين، فضلًا عن عمله مستشارًا شخصيًّا للعديد من الرؤساء الأمريكيين.

شائعة بين النمط «المحافظ» من الأحزاب الدينية التوجُّه الأخرى في أنحاء العالم (ومن ذلك مثلًا حالة «حزب العدالة والتنمية» التركي، من بين الحالات التي يتناولها هذا الكتاب).

وتتضح هذه الأهمية الجديدة للعقيدة الإنجيلية في السياسة الأمريكية من حقيقة أن كلًّا من ريغان وكارتر قد أعلنا نفسيهما إنجيليَّين وُلِدا من جديد[١٧]. فقد كان كارتر إنجيليًّا ليبراليًّا خاض الانتخابات ببرنامج انتخابيّ يغلب عليه الطابع العلماني، وهو ما يوضِّح -مرة أخرى- طبيعة الإشكاليات التي يواجهها الساسة والفصائل ممن يجمعون بين التوجُّه الديني والهوية «العَلْمانية»، وهي المسألة التي تُبرزها في هذا الكتاب أيضًا الحالتان الإيطالية والإسرائيلية. وفي المقابل، كان ريغان محافظًا (حاول مؤسسو حركة «اليمين المسيحي» في عام ١٩٧٠م إقناعه بأن يقود حزبًا ثالثًا، ولكن محاولتهم لم تُكلَّل بالنجاح)، وقد غازَل أصوات الناخبين الإنجيليين صراحةً في حملته الانتخابية. فقد أعلن في أغسطس ١٩٨٠م، أمام حشد جماهيري يضمُّ ما يربو على عشرة آلاف مسيحي محافظ، أنه يؤيدهم هم وما يفعلونه؛ وبلغ في حديثه أنْ شدَّ حدَّ التشكيك في نظرية التطور[١٨].

ويعكس برنامجَا الحزبَيْن «الديمقراطي» و«الجمهوري» أوجهَ الاختلاف بين مرشحِ كلٍّ منهما. فقد تخلَّى «الجمهوريون» بوضوح عن موقفهم من الإجهاض، الذي لم يكونوا خلاله في السابق مُعادين لجعله موضوع اختيار مباح؛ مؤكدين على تأييدهم لتعديل دستوري، يقضي بـ«استعادة الحماية لحقِّ الجنين في الحياة» (أما بالنسبة إلى «الديمقراطيين»، فبينما كان كارتر شخصيًا ضد الإجهاض من حيثُ المبدأ، كان حزبه ملتزمًا بالحفاظ على الحكم القضائي الصادر في قضية «رو ضد ويد»). وبدَّل «الجمهوريون» موقفهم من «تعديل الحقوق المتساوية»، مدافعين عن الولايات التي لم تكن قد وقَّعت بعدُ على التعديل لمعارضتها له. أما

---

(17) Lejon, *Reagan, Religion and Politics: The Revitalization of "a Nation under God" during the 1980s*; Kosmin and Lachman, *One Nation under God*.

(18) Hunt, "The Campaign and the Issues," 145; Oldfield, *The Right and the Righteous*, 117.

فيما يتعلق بقيم الأسرة، ففي حين أيَّد «الديمقراطيون» (للمرة الأولى في برنامج حزبي رئيس) حقوق المثليين والمثليات، نجد أن «الجمهوريين» «تحدثوا عن شكل «صحيح» وحيد» للأسرة، وعن الحاجة إلى الدفاع عنه ضد التدخل الحكومي[19]. أما في مجال السياسة الخارجية، فقد اقترح ريغان نقض سياسات استرضاء الاتحاد السوفيتي التي كانت إدارة كارتر قد تبنَّتها، وكشف بوضوحٍ عن تأييد حكومته لإسرائيل، مستفيدًا من ذلك في حشد أصوات المسيحيين التدبيريين (Christian dispensationalists) (وهم إنجيليون يتبعون عقيدة تؤكِّد على أن استعادةَ «مملكة إسرائيل» التوراتية Kingdom of Israel خطوةٌ حيويةٌ صوب «المجيء الثاني للمسيح»، ومن ثَمَّ وجوب تأييد إسرائيل وسياسات اليمين الإسرائيلي فيما يتعلق بالأراضي الفلسطينية)[20].

واستطاع ريغان الفوز في كل ولايات «الحزام التوراتي» (Bible Belt) التي تقطنها أغلبية مسيحية محافظة (باستثناء جورجيا Georgia مسقط رأس كارتر)، وإن كان هذا الاختيار الانتخابي قد يعود الفضل فيه أيضًا إلى عدم الرضا الشعبي عن الإدارة التي كانت قائمةً خلال الانتخابات، والتي اعتُبِرَت غير فعَّالة في التصدي للكثير من المشكلات الداخلية والدولية.

وبعد الانتخابات، بدا أن ريغان يؤكِّد على توجُّهه الديني (الذي شكَّك فيه البعض، لكون مواقفه قبل توليه الرئاسة كانت أكثر ليبراليةً بخصوص قضايا مثل الشذوذ الجنسي والإجهاض، ولكونه لم يكشف عن توجُّه ديني محافظ إلَّا بعد انتخابه حاكمًا لولاية كاليفورنيا عام ١٩٦٧م)[21]، وجاء هذا التأكيد من خلال إسناد حقائب وزارية إلى العديد من المسيحيين المحافظين في حكومته، أبرزهم وزير الداخلية الجديد جيمس وات (James Watt)[22].

---

(19) Oldfield, *The Right and the Righteous*, 108–10.

(20) Hunt, "The Campaign and the Issues," 159.

(21) Edel, *The Reagan Presidency*.

(22) Wilcox, *Onward Christian Soldiers?*

وقد تزامنت ولاية ريغان الأولى مع فترة توسُّع حركة «اليمين المسيحي»، التي شهدت زيادةً كبيرةً في عضوية المنظمات التابعة لها، وإنشاء منظمات جديدة، تماشياً مع التماسك الجيد وتقسيم العمل في صفوف الحركة؛ وكان ذلك أساسًا بفضل عملية التنسيق التي قام بها ناشطو «اليمين الجديد» لتوحيد صفوف الحركة على المستوى الوطني. إلا أن هذه العلاقات تغيرت تدريجيًا في ثمانينيات القرن العشرين، بعد أن صار القادة الدينيين أكثر تمرسًا بالعمل السياسي، وأكثر قدرة على إدارة منظماتهم بأنفسهم[٢٣].

إلّا أن توسُّع حركة «اليمين المسيحي» توقف في منتصف الثمانينيات، بعد سلسلة من الفضائح شملت بعض الوعاظ المشهورين المنخرطين فيها، مما أدى إلى استياء شريحة من قاعدتها الشعبية، الأمر الذي ترتَّب عليه بدوره نقص كبير في الأموال المتدفقة على منظماتها. ومع ذلك، كان ثمة استياء أيضًا من إدارة ريغان التي لم تقدّم لحملات حركة «اليمين المسيحي» غير معسول الكلام، دون تمرير تشريعات مهمّة حول قضايا من قبيل الإجهاض والصلاة بالمدارس العامّة[٢٤]. ونتيجةً لذلك، شهد النصف الثاني من الثمانينيات تقليص حجم بعض منظمات «اليمين المسيحي» أو حتى حظرها، كما هو الحال بالنسبة إلى منظمة «الأغلبية الأخلاقية»، مما دفع العديد من الباحثين إلى وصف هذه الفترة بكونها فترة «انتقالية» للحركة[٢٥] أو حتى فترة «أفول»[٢٦].

وتمخَّضت حالة التخبُّط والانشقاقات الداخلية في الحركة عن خيارات سياسية متباينة. فعلى الرغم من أن معظم منظماتها أيدت ريغان بالإجماع طيلة ولايتيه، فإنها لم تستطع الاتفاق عام ١٩٨٨م على تأييد مرشحٍ جمهوريٍّ واحدٍ للانتخابات. بل إن أحد قادة «اليمين المسيحي» -وهو بات روبرتسون- قرّر الترشُّح لرئاسة

(23) Moen, "From Revolution to Evolution."

(24) Heineman, *God Is a Conservative*, Hutcheson, *God in the White House*.

(25) Moen, "From Revolution to Evolution."

(26) Bruce, *The Rise and Fall of the New Christian Right*.

الولايات المتحدة، وصار واحدًا من أهم المنافسين عليها في ساحة «الجمهوريين». وركّزت حملته الانتخابية بقوة على القضايا الدينية وعلى رؤية للهوية القومية مستلهمة من تعاليم الكتاب المقدّس[٢٧]، وحظيت حملة هذا الناحية بتغطية إعلامية واسعة، خاصةً بعد فوزه في الانتخابات التمهيدية بولاية أيوا (Iowa)، وهي من الولايات التي تُعقد فيها الانتخابات التمهيدية مبكرًا. وثبت تأثير هذا العامل الديني أيضًا في المؤتمر العام للحزب، مما دفع المرشح الجمهوري جورج بوش الأب (George H. W. Bush) -الذي يُعَدُّ معتدلًا- إلى اختيار دان كويل (Dan Quayle) مرشحًا لمنصب نائب الرئيس، وتضمين برنامجه الانتخابي إشاراتٍ كثيرة إلى قضايا ومسائل دينية[٢٨].

وكان الدين أيضًا عاملًا مهمًّا في الانتخابات التمهيدية للديمقراطيين؛ إذ كان المعارض الرئيس لترشيح مايكل دوكاكيس (Michael Dukakis)، هو القس المعمداني الأمريكي من أصل أفريقي جيسي جاكسون (Jesse Jackson)، الذي كان مساعدًا لمارتن لوثر كينغ الابن (Martin Luther King Jr.)، وسبق له أن سعى إلى الفوز بترشيح الحزب في انتخابات ١٩٨٤م. وقد حقّق نجاحًا بالغًا عام ١٩٨٨م في حشد التأييد من جماعات متنوعة (وُصِفت بائتلاف «قوس قزح» Rainbow Coalition)، وفي تجاوز حدود القاعدة الشعبية البحتة للأمريكيين الأفارقة. وفي الواقع، نجح جاكسون في حيازة الثقة به ممثلًا للروح الليبرالية للحزب في مواجهة دوكاكيس الأكثر وسطية. ونتيجةً لذلك، فاز في ثلاث عشرة ولاية من الولايات الأمريكية الخمسين. وربما يكون مسماه هذا هو آخر موجة كبيرة لتيار «اليسار الديني» (religious left) داخل «الحزب الديمقراطي»[٢٩]، الذي تماهى في العقود التالية -على نحو مطرد- مع المواقف العلمانية. وكما سيتضح لاحقًا، كان هذا التحول حيويًّا بالنسبة إلى

(27) Watson, *The Christian Coalition*, 35.

(28) Ehlstein, "Issues and Themes in the 1988 Campaign."

(29) Abramson, Aldrich, and Rohde, *Change and Continuity in the 1988 Elections*; Hutcheson, *God in the White House*.

ظهور انقسام قيمي جديد في السياسة الأمريكية، وظهور ما يُسمَّى «فجوة الإله» (God gap) بين الحزبين الكبيرين[٣٠].

حركة «اليمين المسيحي» تغزو «الحزب الجمهوري»

سارت إدارة جورج بوش الأب -بشكل كبير- على خطى المسارات الرئيسة لسياسة ريغان، ومثَّل عهدها فترة إعادة هيكلة لليمين الديني (religious right) على عدة مستويات.

فمن الناحية التنظيمية، حلَّ محلَّ منظمة «الأغلبية الأخلاقية» المحظورة، ذلك «الائتلاف المسيحي» (Christian Coalition) الذي أنشأه روبرتسون، ليصبح المنظمة الجديدة الرائدة لحركة «اليمين المسيحي». وقد دفع روبرتسون، ممثل تيار المسيحية الخمسينية (Pentecostal) والكاريزماتية (Charismatic) لا التجمُّعات الأصولية «التاريخية»، نحو بروز مسعى مسكوني (ecumenical) في أوساط البروتستانت المحافظين البيض، وصل بأثره إلى مصفوفة أوسع من الجماعات والتجمُّعات. إلَّا أن «الائتلاف المسيحي» اختار عدم الاعتماد فقط على قاعدة من المؤمنين، فاتجه إلى الانخراط في تشكيل وبناء منظمة سياسية شعبية معقَّدة، تسعى إلى أن يكون لها تمثيلٌ في الولايات الأمريكية كافَّة، بل في الدول كافَّة أيضًا. وقد اختار «الائتلاف» -قدر الإمكان- كوادرَه -بأسلوب إبداعي- من بين ساسة خبراء في منظمات الضغط السياسي. ومن بين أهم نماذج ذلك تعيينها رالف ريد (Ralph Reed)، الناشط السياسي الشاب صاحب الخبرة الكبيرة في العمل بجماعات الشباب «الجمهوري»، مديرًا تنفيذيًا لها[٣١].

من الناحية السياسية، وكما سلف القول، تخلَّت حركة «اليمين المسيحي» عن مشاريعها الرامية إلى إنشاء حزب خاص بها يعمل كوسيط سلطة بين الحزبين الكبيرين، وقرَّرت احتضان «الحزب الجمهوري» بكل قوة. وقد تبنَّت أيضًا المزيد

(30) Smidt et al., *The Disappearing God Gap?*

(31) Watson, *The Christian Coalition*; Reed, *Politically Incorrect*.

من الاستراتيجيات السياسية «التقليدية»، التي تركّز على السياسة الانتخابية بالأساس، وهي استراتيجيات أثارت النفور في بعض الحالات بين الأطراف الأشد بعيثيةً في الحركة، التي ظلّت تركّز على التعبئة القائمة على الشبكات الدينية. ودشّنت المنظمة -بوجه خاص- ممارسة توزيع «أدلّة التصويت» (voting guides)، وتبعًا لها صُنّف مرشحوها وفق مؤهلاتهم المسيحية وما حازوا سابقًا من أصوات في المؤسسات التمثيلية. ونمت منظمة «الائتلاف المسيحي» بسرعة بالغة بفضل هذه الاستراتيجيات، فارتفع عدد أعضائها من خمسة وعشرين ألفًا في أواخر الثمانينيات إلى عشرة أمثال هذا العدد عام ١٩٩٢م[٣٢]. وشهدت منظمة «اليمين المسيحي» الأخرى نموًا جديدًا في هذه الفترة، مع إنشاء منظمات جديدة تمامًا متخصّصة في قضية واحدة في الغالب (التعليم، والإجهاض، والأسرة، وما شاكل ذلك). وأُنشئت أيضًا منظمات جديدة معنيّة بالأساس بإجراءات التقاضي الاستراتيجي (strategic litigation)، من قبيل منظمة «الاتحاد الأمريكي للحريات المدنية» (American Civil Liberties Union)، لإحداث توازن في مواجهة أنشطة المنظمات العلمانية في المحاكم. وبالإضافة إلى ما سبق، غيّرت حركة «اليمين المسيحي» أيضًا من لهجة خطابها فيما يتعلّق بالقضايا الأساسية، من أجل توسيع نطاق حضورها في أوساط الجماهير وتحسين مشروعيتها في الفضاء العام السائد، وذلك باستعمال كلماتٍ منتقاة تكون أكثر حيادًا وليبرالية. فعلى سبيل المثال، أطّرت الحركة تأييدها للصلاة في المدارس العامّة على أنها قضية تتعلّق بحقوق الطلاب وبتكافؤ الفرص، بينما صاغت معارضتها للإجهاض على أنها «حقوق للجنين». وطوّرت الحركة ذخيرة التعبئة الانتخابية الجماهيرية، باعتمادها بشكل متزايد على المفاوضات والضغط لا على الاحتجاجات. وكما سبق القول، فإن هذه التحولات لم يستسغها عددٌ من الناشطين الجماهيريين، الذين اختاروا الانتقال إلى جماعات وحركات متخصّصة تنتمي إلى اليمين الراديكالي المسيحي

---

(32) Watson, *The Christian Coalition*; Bendyna and Wilcox, "The Christian Right Old and New: A Comparison of the Moral Majority and the Christian Coalition."

والحركة المتشدّدة من قبيل حركة «عملية الإنقاذ» (Operation Rescue) التي يتركّز نشاطها على مسألة الإجهاض، وحركة «الهوية المسيحية» (Christian Identity) التي انخرط أعضاؤها أو المتعاطفون معها أحيانًا في أحداث عنف وأعمال إرهابية خلال السنوات التالية[٣٣].

وتجلّت براغماتية «اليمين المسيحي» -بوضوح بالغ- في الانتخابات التمهيدية لاختيار مرشح «الحزب الجمهوري» في انتخابات الرئاسة عام ١٩٩٢م، حين أيدت الحركة وقادتها البارزون -في الغالب- الرئيس القائم، بدلًا من اختيار مرشح يكون أقرب لموقفها ولكن فرصه في الفوز بالترشيح ضئيلة، مثل الكاتب الصحفي بات بوكانان (Pat Buchanan). وعلى العكس من هذا الموقف الهادئ على المستوى الوطني، انخرطت الحركة في نشاط محموم خلال المؤتمرات الانتخابية المحلية التي عقدها «الحزب الجمهوري»، من أجل إثراء فرص المرشحين المسيحيين والمحافظين ضد نظرائهم الأكثر ليبرالية. وأسفر هذا الجهد -وفق تقديرات المراقبين- عن فوز المندوبين الإنجيليين في المؤتمر الوطني «للحزب الجمهوري» عام ١٩٩٢م بنسبة ٤٠٪. واختصّ «الائتلاف المسيحي» -وفق دعواه- بـ ٣٠٠ مندوب من ٢٢٠٩ مندوبين، وبعشرين ممثلًا من بين ١٠٧ ممن أسندت إليهم مهمّة صياغة مشروع البرنامج الانتخابي للحزب[٣٤].

ونتيجةً لذلك، تأثّر البرنامج الانتخابي للحزب برؤية «اليمين المسيحي» تأثرًا شديدًا؛ فقد صادر المندوبون المناصرون للحق في الحياة [في مسألة الإجهاض]

(33) Moen, "From Revolution to Evolution"; Moen, "The Changing Nature of Christian Right Activism: 1970s–1990s"; Bendyna and Wilcox, "The Christian Right Old and New: A Comparison of the Moral Majority and the Christian Coalition"; Rozell, "Growing up Politically: The New Politics of the Christian Right"; Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God*.

(34) Heineman, *God Is a Conservative*; Oldfield, *The Right and the Righteous*; Reed, *Politically Incorrect*.

-على نحو فعّال- أية محاولة من الجناح المؤيد للاختيار (pro-choice) أن يؤثر في البرنامج الانتخابي (على الرغم من انتماء بوش شخصيًا للجناح المؤيد للاختيار)، وتم تبنّي مواقف صعبة تجاه حقوق المثليين، وتبنّي الدفاع عن الأسرة «التقليدية»، وذلك عبر المعارضة الصارمة لـ «الزيجات المثلية، والتبنّي من قبل أزواج يكونون من الجنس نفسه، ومعارضة أن يتم تمديد نطاق اللغة المناهضة للتمييز ليشمل المثليين»، وأيضًا عبر الدفاع عن «السياسة العسكرية الداعية إلى استبعاد المثليين من الخدمة العسكرية»[35]. وأضيفت أيضًا إلى البرنامج إشارة إلى «الجذور اليهودية-المسيحية» للولايات المتحدة، بالإضافة إلى إعلان تأييد حقوق التعليم المنزلي وتعزيز مناهج التعليم الجنسي القائم على الامتناع عن ممارسة الجنس. كما وسّعت الحركة نطاق القضايا التي تنشغل بها، فلم يقتصر برنامجها على قضايا دينية وأخلاقية محضة، بل ضمّ أيضًا همومًا اقتصادية واجتماعية أوسع نطاقًا، في إطار تصوّر أكثر شمولًا للدفاع عن الأسرة[36]. وحفلَت خطابات كثيرٍ من الساسة والقيادات الدينية في مؤتمر «الحزب الجمهوري» بإشارات دينية، وبالهجوم على المرشح الديمقراطي بيل كلينتون (Bill Clinton)، واتهامه بالسعي إلى تدمير «الأسرة التقليدية»[37]. غير أن أشهر خطاب أُلقي في المؤتمر هو الخطاب الذي ألقاه بوكانان، الذي أدخل به مفهوم «الحرب الثقافية» (cultural war) في الخطاب العام[38]، إذ قال إن «ثمة حربًا دينية جارية في بلدنا حول روح أمريكا. إنها حرب ثقافية، وهي حرب حيوية بالنسبة إلى نوعية الأمّة التي سنغدوها يومًا ما، تمامًا كـ (الحرب الباردة) (Cold War)». وفي هذا النضال

---

(35) Oldfield, *The Right and the Righteous*, 201.

(36) Oldfield, 199–206; Abramson, Aldrich, and Rohde, *Change and Continuity in the 1992 Elections*, 44; Reed, *Politically Incorrect*.

(37) Oldfield, *The Right and the Righteous*, 204.

(38) Ozzano and Giorgi, *European Culture Wars and the Italian Case*.

مـن أجـل روح أمريكا، فـإن الثنائي كلينـتون[39] يقفان فـي الجانـب الآخر، وجورج بوش [الابن] يقف إلى جانبنا»[40].

وخلاصــة القـول أن نظـام الحزبَين الأمريكـي الجامد قد أثبت صمـوده وقدرته على إفشـال محاولة إنشـاء «حزب ثالث» مسـيحي في أواخر السـبعينيات، في حين أن انفتاحَ ونفاذية بنية الحزبَين ونظامَ الانتخابات الأوَّليَّة (primaries) والمؤتمرات الانتخابية (caucuses) (وهو النظام المتبنَّى لاختيار المرشـحين ومندوبي المؤتمر العـام) قـد أثبتـا أنهما أرضيـة خصبـة لتصعيد أقليـة ملتزمة بقوة مثل حركـة «اليمين المسـيحي» ضمن «الحزب الجمهوري» في التسعينيات. ونتيجةً لذلك، رأى بعض المراقبيـن فـي منتصـف التسـعينيات أن الحركـة قد سـيطرت بالفعل علـى الحزب ككُلّ، بعد أن أصبح لها دور مهيمن في ثماني عشرة ولاية أمريكية، ونفوذ كبير في ثلاث عشـرة ولايـة أخرى[41]. وفي انتخابـات ١٩٩٦م، أخفقت محاولة «الحزب الجمهوري» (في اسـتغلال أيضًا للموجة العاطفية المتولدة عن الهجوم على مدينة أوكلاهومـا Oklahoma، الذي سـنتعرض له لاحقًا) في إعـادة توجيه الحزب نحو الوسـط ثانية، بترشـيح الوسـطي بوب دول (Bob Dole) للرئاسـة. ففي حين سعى الأخير إلى استعادة هويـة «الخيمة الكبيرة» للحزب، التي قد تتسـع لبرنامج حزبيّ يعبِّر عن العديد من المواقف والرؤى المختلفة، استطاع مندوبو «اليمين المسيحي» مجـددًا صياغـة مشـروع برنامج حزبي يتَّسـم بتأثير قوي لمواقفهم المؤيدة للأسـرة وللحقّ في الحياة [في مسـألة الإجهاض][42].

---

(٣٩) إشارة إلى المرشح الديمقراطي بيل كلينتون (Bill Clinton)، وزوجته هيلاري رودهام كلينتون (Hillary Rodham Clinton).

(40) Buchanan, "1992 Republican National Convention Speech."

(41) Persinos, "Has the Christian Right Taken over the Republican Party?"

(42) Abramson, Aldrich, and Rohde, *Change and Continuity in the 1996 and 1998 Elections*; Bendyna and Wilcox, "The Christian Right Old and New: A Comparison of the Moral Majority and the Christian Coalition"; Heineman, *God Is a Conservative*.

ويعود هذا التأثير الشائع أيضًا إلى خيار استراتيجيّ تبنّته المنظمات التابعة لحركة «اليمين المسيحي» لتعزيز اهتمامهم بالمستوى المحلي، وذلك بالتركيز على التأثير في الهيئات التشريعية بالولايات، خاصةً بعد خسارتها البيت الأبيض والكونغرس في انتخابات عام ١٩٩٢م. والفكرة التي استلهمت الحركة منها هذه الاستراتيجية في «مرحلة التفويض» هذه (devolution phase)[43] هي إمكانية أن تتاح لها فرصة للحصول على سياساتٍ تناسب مطالبها عبر برلمانات الولايات والاقتراعات، لا سيما في الولايات ذات الأغلبية المحافظة الكبيرة، أفضل من تلك التي يوفرها لها نشاطها السياسي على المستوى الوطني[44]. وأثبتت هذه الاستراتيجية نجاعتها، خاصةً في ولاية كلينتون الثانية، حين استطاع نشطاءُ «اليمين المسيحي» و«الحزبُ الجمهوري» الحصولَ على الموافقة على إجراءاتٍ ضد حقوق المثليين والمساواة الزوجية في ولايات مين (Maine) وكاليفورنيا (California) وواشنطن (Washington)، وفرض قيود على حقوق الإجهاض في ولايتَي كارولينا الجنوبية (South Carolina) وفرجينيا (Virginia)، وإدخال مُقرَّر دراسي جديد لمادة «العلوم» مثير للجدل للغاية، ألغى تدريس نظرية التطور (evolutionist theory) وأحلَّ محلَّها تدريس نظرية الخلق (creationism) في المدارس العامّة بولاية كنساس (Kansas)[45].

ومع ذلك، مثّلت معارضة الرئيس بيل كلينتون الغِراءَ الحقيقي الذي حافظ على تماسك الحركة طيلة معظم سنوات العقد الأخير من القرن العشرين. وفي الواقع، فإن كلينتون، الذي فاز على الرئيس بوش الأب على نحو غير متوقَّع في انتخابات عام ١٩٩٢م بعد تفوُّقه على مجموعة من المرشحين معظمهم محدود الأهمية، لم يكن معاديًا للدين. فهو معمداني جنوبي (Southern Baptist) صاحب خلفية مسيحية راسخة، يتعاطى بسكينة مع الاقتباسات التوراتية، ويتمتَّع بعلاقات جيدة

(43) Moen, "The Evolving Politics of the Christian Right," 462.

(44) Green, Rozell, and Wilcox, *The Christian Right in American Politics*.

(45) Brown, *For a Christian America*; Green, Rozell, and Wilcox, *The Christian Right in American Politics*; Wilcox, *Onward Christian Soldiers?*

مع كنائس السود البروتستانت[46]. ومع ذلك، فإن ممثلي حركة «اليمين المسيحي» انتقدوا بحدّة حياة كليتون الشخصية، واستغلوا الشائعات حول علاقات مزعومة له خارج نطاق الزواج. وبالإضافة إلى ذلك، عارضوا أيضًا نيته إصلاح نظام الضمان الجماعي والرعاية الصحية، بتوسيع نطاق دور الدولة، وتأييده لدخول المثليين والمثليات في الخدمة العسكرية. وقد اعترض الرئيس في عام ١٩٩٦م على قانون أصدره الكونغرس يحظر نوعًا معيّنًا من الإجهاض معروفًا باسم «إجهاض الولادة الجزئية» (partial-birth abortion)؛ ولذا أبدت حركة «اليمين المسيحي» نشاطًا محمومًا في مساندة حملة تهدف إلى عزل الرئيس كليتون بخصوص فضيحة لوينسكي (Lewinsky affair).

ومن نافلة القول الإشارة إلى أن هذه الفترة شهدت ازدهارًا في انتشار نظريات المؤامرة، التي دارت عادةً حول مكائد مزعومة ترمي إلى قيام «نظام عالمي جديد» ينطوي على تخريب الديمقراطية وتأسيس نظام حكم شيوعيّ في أمريكا. وبشّرت الأعمال الترفيهية الشعبية حدوث مثل هذا التطور؛ ومن تلك الأعمال الترفيهية سلسلة روايات «المتروكون» (*Left Behind*)، التي شارك في تأليفها تيم لاهاي، أحد أبرز قادة «اليمين المسيحي» في الثمانينيات، والتي تدور فكرتها حول سيناريو مسيحي لنهاية العالم، والتي بيع منها عشرات الملايين من النسخ[47]. وأسهم هذا المناخ أيضًا في نمو الحركات المسلحة والمسيحية المتطرفة التي أنتجت بدورها أحداثًا مأساوية، يأتي في الصدارة منها هجوم قوات الأمن على مزرعة تقطنها طائفة مسيحية تُعرف بـ«الداوديين» (Davidians) في مدينة واكو (Waco) بولاية تكساس (Texas) عام ١٩٩٣م (وبلغت حصيلة ضحاياه ستة وسبعين شخصًا)، والهجوم الإرهابي الذي شنّه متعاطفون مع الجماعات المسيحية الأصولية اليمينية المتطرفة والجماعات المؤمنة بتفوّق العرق الأبيض (white supremacist groups) على مبنى اتحادي في مدينة أوكلاهوما (وكان ضحاياه ١٦٨ شخصًا).

---

(46) Fowler and Hertzke, *Religion and Politics in America.*

(47) McAlister, "Prophecy, Politics, and the Popular."

وقد أسفرت الحملات المضادة للإجهاض التي نظمتها حركة «عملية الإنقاذ» والمنظمات المماثلة لها، هي الأخرى، عن أحداث عنف شملت قتل أطباء قاموا بعمليات إجهاض. وواجهت إدارة كليتون -في النصف الثاني من التسعينيات- الموجة الأولى من الهجمات الجهادية التي نفذها تنظيم «القاعدة» وجماعات أصولية إسلامية أخرى، وفي مقدمتها الهجوم على «مركز التجارة العالمي» (World Trade Center) عام ١٩٩٣م وهجمات ١٩٩٨م ضد السفارات الأمريكية في كينيا وتنزانيا التي أودت بأرواح ٢٢٤ شخصًا[٤٨].

«نحن الآن في الداخل»: إدارة بوش الابن

ربما يمثِّل الانتصاران الانتخابيان لجورج بوش الابن في عامَي ٢٠٠٠ و٢٠٠٤م أسمى إنجاز بالنسبة إلى حركة «اليمين المسيحي». فمع أن بوش هزم مجموعةً من المرشحين المعروفين بعلاقاتهم الوثيقة مع الحركة (دان كويل Dan Quayle، وغاري باور Gary Bauer، وبات بوكانان Pat Buchanan، وأورين هاتش Orrin Hatch)، فإن كثيرين اعتبروه عضوًا فيها[٤٩]. فلم يكن بوش مجرَّد سياسيٍّ وثيق الصلة باليمين الديني؛ بل كان صاحب قصة سقوط وخلاص شخصية جعلته -بالإضافة إلى اسمه وموارده- جذابًا للغاية بالنسبة إلى الإنجيليين والفصائل المسيحية المحافظة الأخرى المتطلِّعة إلى زعيم. وقد كان أيضًا يتباهى بمؤهلات قوية في القضايا الأمنية، نظرًا لتمسُّكه -حين شغل منصب حاكم ولاية تكساس- بموقفه الصلب بشأن عقوبة الإعدام. ومن ثَمَّ أيد كثيرٌ من منظمات «اليمين المسيحي» ترشيحه للرئاسة بكل حماس، حتى في مواجهة منافسه جون ماكين (John McCain)، الذي كان محلَّ ثقة كبيرة هو الآخر بالنسبة إلى الناخبين المؤيدين للحق في الحياة [في مسألة الإجهاض][٥٠].

---

(48) Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God*; Barkun, *Religion and the Racist Right*; Dyer, *Harvest of Rage*.

(49) Landy, "La Religione Dell'Impero," 86.

(50) Ivins and Dubose, *Shrub*; Abramson, Aldrich, and Rohde, *Change and Continuity in the 2000 and 2002 Elections*; Rozell, "The Christian Right in the 2000 GOP Campaign."

وفي الواقع، لم تتردَّد منظمات وقادة حركة «اليمين المسيحي» في شنِّ حملة ضخمة ضد مواقف ماكين وصورته كمرشح مسيحي، بل وضد خصاله الأخلاقية أيضًا[٥١]. وكان للدين أيضًا أهمية ما في الحملة الانتخابية للديمقراطيين، في ضوء قيام نائب الرئيس القائم آل غور (Al Gore) -الذي فاز بترشيح «الحزب الديمقراطي» بسهولة لانتخابات الرئاسة- باختيار جو ليبرمان (Joe Lieberman)، وهو يهودي متزمّت ومؤيد لتوسيع دور الدين في الحياة العامة الأمريكية، ليخوض الانتخابات بصفة نائب له[٥٢].

وقد بدا أن ثقة حركة «اليمين المسيحي» في حملة بوش الانتخابية قد آتت ثمرتها بعد فوزه في الانتخابات، وذلك بتعيين بوش السياسيَّ وثيقَ الصلة بالحركة جون أشكروفت (John Ashcroft) مدعيًا عامًّا، وتعيين تومي تومبسون (Tommy Thompson)، وهو أيضًا من الناشطين المؤيدين للحق في الحياة [في مسألة الإجهاض]، وزيرًا جديدًا للصحة والخدمات الإنسانية (وهما منصبان سمت الحركة بالحاح إلى أن يشغلهما موالون لها)[٥٣]. وأعرب ريتشارد سيزك (Richard Cizik)، نائب رئيس «الرابطة الوطنية للإنجيليين» (National Association of Evangelicals) آنذاك، عن تحمُّسه لترشيح بوش للرئاسة، قائلًا:

«كان هذا الاعتراض قائمًا على الدوام تجاه الإدارات السابقة. وكنا نتمنَّى قائلين: «آهٍ لو استطعنا فقط أن يكون لنا مسؤول في البيت الأبيض ينقل همومنا ومشاغلنا إلى الرئيس». حسنًا، لقد بات من النكات المتداولة هذه الأيام داخل حدود الطريق الدائري (Beltway) القول: «لسنا بحاجة الآن إلى موظف بالبيت الأبيض؛ فلدينا مسؤول

---

(51) Rozell, "The Christian Right in the 2000 GOP Campaign."

(52) Segers, "Catholics and the 2000 Presidential Elections: Bob Jones University and the Catholic Vote."

(53) Audolino and Wilcox, "Stealth Politics: Religious and Moral Issues in the 2000 Election"; Rozell, "The Christian Right in the 2000 GOP Campaign."

في المكتب البيضاوي (Oval Office)». فما الذي تريده؟ هل تريد موظفًا؟ أم تريد رئيسًا يفهمك؟ سأختار الرئيس»[54].

بل إن زعيمًا من «اليمين المسيحي» مثل غاري باور (الذي أيد ماكين في الانتخابات التمهيدية) وصَف بوش صراحةً بالزعيم الجديد لحركة «اليمين المسيحي»؛ فيما قال رالف ريد، المدير التنفيذي السابق لمنظمة «الائتلاف المسيحي»، علانيةً: «لم تعودوا تلقون حجارة على المبنى، بل أصبحتم داخل المبنى»[55].

لكن في غضون ذلك، كانت بعض منظمات حركة «اليمين المسيحي» المهمّة تواجه فوضى مالية، وانسحب قادة من أمثال ريد وروبرتسون من الحركة. وبناءً على ذلك، دار نقاش بين الباحثين حول هذه المعضلة، وأُثير هذا السؤال: هل الحركة تمرُّ بمرحلة أفولٍ شبيهة بتلك التي مرت بها في أواخر ثمانينيات القرن العشرين؟ أم أنها أخيرًا «دخلت في التيار السائد عبر «الحزب الجمهوري»»، ولم تعُد تعتمد «على منظمات متخصصة لتحقيق أهدافها»[56]؟ في واقع الأمر، وكما أوضحت التطورات السياسية اللاحقة التي لم تشهد تسمية مرشحين للرئاسة بعد جورج بوش الابن سوى ممن ليسوا مرتبطين بـ«اليمين المسيحي» على نحو مباشر، بل بعضهم كان يُصنَّف من قبل على أنه معتدل، فإن من المُشكِل القول بأن الحركة قد سيطرت على «الحزب الجمهوري» ككل. ولكن من المؤكّد –من جهة أخرى– أن حركة «اليمين المسيحي» نجحت في توجيه «الحزب الجمهوري» نحو برنامج حزبي أكثر محافظةً فيما يتعلق بالقضايا الاجتماعية. ونتيجةً لذلك، فإن المرشحين الذين كان بوسعهم القول بأنهم محافظون فيما يتعلّق بالقضايا الدينية والأخلاقية هم وحدهم الذين ظلت لديهم فرصة لأن يصيروا قادة جمهوريين على المستوى الوطني. وبلغ هذا الاتجاه درجةً من الوضوح في العقد الأول من القرن

---

(54) Cizik, "Interview."

(55) Milbank, "Religious Right Finds Its Center in Oval Office."

(56) Wald, *Religion and Politics in the United States*, 243.

العادي والعشرين، دفعت المرشحين أصحاب المواقف الليبرالية نسبيًّا تجاه حقوق المثليين -من أمثال رودولف جولياني (Rudolph Giuliani)- إلى تقرير عدم المشاركة في المؤتمرات الحزبية والانتخابات التمهيدية، حيثما كانت أصوات الكتلة الانتخابية المحافظة أكثر تأثيرًا(٥٧). وكان لصعود «اليمين المسيحي» داخل «الحزب الجمهوري» والدور الجديد للدين المحافظ في الحياة العامة الأمريكية دورٌ في إثارة القلق في أوساط الجمهور العلماني الأوسع، وأثار مناقشات تجاوزت حدود الدوائر الأكاديمية(٥٨).

ويُعَدُّ هذا الأمر ثمرةً لعمليات أوسع في إعادة هيكلة النظام السياسي الأمريكي، لا سيما ظهور استقطاب جديد يدور حول الدين. وكما سلف القول، فإن الانقسام الطائفي السابق، بارتباط جماعات دينية مختلفة بالحزبَيْن «الديمقراطي» و«الجمهوري»، بات يحل محله باطراد انقسامٌ قِيَميٌّ جديد، مع ربط المزيد والمزيد من الأمريكيين -في استطلاعات الرأي- «الحزبَ الجمهوري» برؤية دينية محافظة، و«الحزبَ الديمقراطي» برؤية دينية معتدلة تنحو بشكل متزايد نحو العلمانية(٥٩). ويتضح هذا التطور أيضًا من حقيقة عجز جون كيري (John Kerry)، المرشح الديمقراطي في انتخابات ٢٠٠٤م، عن الحصول حتى على أغلبية أصوات الكاثوليك في الانتخابات الرئاسية، رغم كونه كاثوليكيًّا(٦٠).

---

(57) Smidt et al., *The Disappearing God Gap?* 223.

(٥٨) انظر على سبيل المثال:

Singer, *The President of Good and Evil*; Frank, *What's the Matter with Kansas?*; Phillips, *American Theocracy*.

(٥٩) يجدر أن الاستثناء الوحيد المهم من هذه القاعدة هو التوجُّه الذي اختارته جماعات مثل الأمريكيين الأفارقة، واللاتينيين بشكل جزئي، حيث تسود خطوط الانقسام العرقية والاقتصادية-الاجتماعية فوق المشاغل الدينية. انظر:

Green et al., "How the Faithful Voted. Religious Communities and the Presidential Vote," 22.

(60) Campbell, "The 2004 Election. A Matter of Faith?" 8.

وترافقت هذه الظاهرة مع ظهور نقاشات حيّة بين المثقفين والساسة المحافظين المتديّنين والعلمانيين حول قضايا أخلاقية، من قبيل زواج المثليين والأخلاق الحيوية وقضايا إنهاء الحياة (وربما يكون المثال الأكثر حدّة لقضية إنهاء الحياة هو الجدل المتعلّق بقضية تيري شيافو Terri Schiavo، وهي سيدة في حالة غيبوبة تامّة لا رجعة فيها، وفرصة إبقائها على قيد الحياة من خلال جهاز اصطناعي لحفظ الحياة)[٦١]. وقد شرع كثير من المراقبين -لا سيما بعد انتخابات ٢٠٠٤م، والدور الحيوي لصوت المتديّنين في فوز بوش على المرشح الديمقراطي كيري- في تسليط الضوء على وجود «فجوة دينية» (God gap) بين الحزبين (وتحدّثوا في بعض الحالات عن «حرب ثقافية» كاملة الأركان)، وعن حقيقة أن الهزائم التي لحقت بالديمقراطيين كانت نتيجةً لوجود «مشكلة دينية» (God problem) داخل الحزب[٦٢].

وتضخّمت فكرة النظر إلى جورج بوش على أنه رجل ذو مهمّة إلهيّة مع أحداث الحادي عشر من سبتمبر وما أعقبها[٦٣]، حين تبنّى في خطابه لهجةً صليبيةً لتأطير الهجمات ورد الفعل الأمريكي عليها[٦٤]. وعززت العمليات العسكرية في أفغانستان والعراق شعبيّة بوش بين الجمهور الأمريكي، مما أسهم بلا ريب في إعادة انتخابه عام ٢٠٠٤م. إلّا أنها على المدى الطويل أسفرت عن عدم التركيز على الأجندة الداخلية للرئيس، التي تحركها القيم، ومهدت الطريق أيضًا أمام صعود فصيل المحافظين الجدد (neo-conservative) في إدارته، الذي لم يكن جزءًا من حركة «اليمين المسيحي» على الرغم من كونه محافظًا أخلاقيًا[٦٥].

---

(61) Perry, Churchill, and Kirshner, "The Terri Schiavo Case."

(62) Keeter, "Evangelicals and Moral Values"; Jones and Cox, "President Barack Obama and His Faith"; Smidt et al., *The Disappearing God Gap?*

(63) Robinson and Wilcox, "The Faith of George W. Bush: The Personal, Practical, and Political."

(64) BBC News, "Infinite Justice, Out—Enduring Freedom, In."

(65) Borgognone, *La destra americana. Dall'isolazionismo ai neocons.*

وجملة القول أنه على الرغم من تحمُّس حركة «اليمين المسيحي» لبوش، فإنه لم يقدِّم لها التغيرات السياسية الجوهرية التي طلبتها فيما يتعلّق بالقضايا الاجتماعية (من قبيل فرض حظر دستوري على زواج المثليين أو إسقاط قضية «رو ضد ويد»)، بل قدَّم لها فقط إجراءات تتعلق بقضايا ثانوية، مثل «الأمر التنفيذي الذي يحظر التمويل الفيدرالي للوكالات الدولية التي توفر إمكانية الإجهاض أو تقدِّم مشورة حول الإجهاض، وإنشاء مكتب للمبادرات الدينية بالبيت الأبيض، والدعم المبدئي من الرئيس لبرنامج الكفالات التعليمية (education vouchers)؛ ويبقى الإجراء الأهم هو توقيعه على حظر الإجهاض المتأخر (late-term abortion)»[٦٦]. وتؤيد كارين روبنسون (Carin Robinson) وكلايد ويلكوكس (Clyde Wilcox) فكرة أن تركيز بوش انصبَّ على أجندته الاقتصادية في المقام الأول، وأن وجهة نظره الحقيقية بخصوص قضايا أخلاقية -من قبيل حقوق المثليين وبحوث الخلايا الجذعية- لم تكن أكثر تطرفًا من وجهة نظر أبيه حول هذه القضايا[٦٧].

أوباما: نهاية «الفجوة الدينية»؟

كما سبق القول، أثار فوز جورج بوش في انتخابات عامَي ٢٠٠٠ و٢٠٠٤ جدلًا حول نمو «فجوة دينية» (God gap) بين «الجمهوريين» و«الديمقراطيين»، كما أثار جدلًا آخر في أوساط الديمقراطيين حول فرصة جذب أصوات الوسط، وبالأخص أصوات الأمريكيين المتديّنين والمدفوعين بدافع القيم، من أجل الحصول على الأغلبية. فقد كان تأثير «اليسار الديني» في السياسة الأمريكية «قد تجمَّد وضعف بشكل كبير على مدى القرن الماضي من التاريخ الأمريكي»[٦٨]. وفَقَد «الحزب الديمقراطي» -على وجه الخصوص- الاتصال بعالم المتديّنين

(66) Rozell, "Bush and the Christian Right: The Triumph of Pragmatism," 20.

(67) Robinson and Wilcox, "The Faith of George W. Bush: The Personal, Practical, and Political."

(68) Olson, "The Religious Left in Contemporary American Politics," 274.

إلى حدٍّ بعيد. وقد نظر كثيرون إلى ذلك آنئذ على أنه يمثّل مشكلة. وربما أسهم هذا النمط من التفكير في تفضيل ترشيح جون كيري على ترشيح هوارد دين (Howard Dean) في انتخابات ٢٠٠٤م، لكون البعض رأوا أن فرصة دين في «الفوز في الانتخابات» أقل، لكونه -فيما يقال- شديد التطرف وغير متدين إلى حدٍّ بعيد. ولذا رغب كثير من الخبراء عام ٢٠٠٨م في مرشح ديمقراطي قادر على أن ينحّي القيم الليبرالية متحدثًا بلغة دينية، من أجل الوصول إلى هذه القواعد الانتخابية الشعبية المهمة[٦٩]؛ وهي نقطة توافق عليها قادة الحزب ومنظّروه المتخبون، على ما يبدو، الذين أطلقوا في تلك السنوات مبادراتٍ تسعى تحديدًا إلى إجراء حوار مع المنظمات الدينية، مع تزويد حملات أبرز المتنافسين على الفوز بترشيح «الحزب الديمقراطي» لهم في انتخابات الرئاسة عام ٢٠٠٨م بـ «فريق تواصُل إيماني قوي»[٧٠]. وكان باراك أوباما (Barack Obama) (السيناتور الشابُّ ذو الأصول الأفريقية، الذي فاز بترشيح الحزب له على نحو مدهش للغاية، وهزَم هيلاري كلينتون Hillary Clinton، وفاز في انتخابات الرئاسة في نوفمبر ٢٠٠٨م) قد اختار -كجزء من الهيئة التي أسّسها باسم «التنظيم من أجل أمريكا» (Organizing for America)- الراعي الشابَّ جوشوا دوبوا (Joshua DuBois)، وهو من تيار المسيحية الخمسينية (Pentecostal)، لقيادة فريق من سبعة موظفين وخمسة متدربين، يركّز على التواصل الديني[٧١]. وتطابق هذا الجهد التنظيمي مع خطاب أوباما، الذي استخدم فيه على نحو متكرر -بدءًا من خطابه الرئيس في المؤتمر الوطني للحزب الديمقراطي (Democratic National Convention)، الذي مثَّل بداية مساره كسياسي على المستوى الوطني- اقتباساتٍ وإشاراتٍ دينيةً، تتناغم مع رؤية كثير من المؤمنين الأمريكيين. وبالإضافة إلى

(٦٩) لا بدّ من الإشارة إلى أن هذه السنوات شهدت -في ضوء تزايد استخدام الإنترنت- زيادةً في تبنّي الاستراتيجيات السياسية لممارسات الاستهداف الجزئي (micro-targeting)، مع توجيه رسائل مختلفة باختلاف القواعد الانتخابية. وأصبح هذا الاتجاه أكثر اطرادًا في العقد التالي.

(70) Smidt et al., *The Disappearing God Gap?* 70.

(71) Jones and Cox, "President Barack Obama and His Faith," 267.

ذلك، كان أوباما -نظرًا لعمله سلفًا في التنظيم المجتمعي- على وعي تامٍّ بالدور الذي تلعبه المنظمات الدينية في المجتمع. وثبت أن هذه المنظمات خدمت حملته الانتخابية، على الرغم من الخلافات التي أثيرت حول راعيه السابق القس جيرمياه رايت (Jeremiah Wright)، والشائعات الزائفة التي جرى تداولها حول انتماء أوباما المزعوم إلى الإسلام (فأبوه وُلِدَ في كينيا، وزوج أمه وُلِدَ في إندونيسيا، وكلاهما نشأ مسلمًا)[٧٢].

وحتى بعد أن صار رئيسًا، لم تتبدَّد هذه الشائعات، التي شملت أيضًا جدلًا حول فكرة خاطئة مفادها أنه ليس من مواليد الولايات المتحدة. بل على العكس، زاد عدد الأمريكيين الذين يثيرون الشكوك حول الديانة الحقيقية لأوباما ومحل ميلاده، خاصةً في أوساط الإنجيليين البيض[٧٣]. وامتزجت في هذه الخلافيات المحافَظة الدينية مع نزعة التفوق العرقي لدى البيض (white supremacism) ورُهاب الأجانب (xenophobia)، كما حدث سلفًا في مراحل أخرى من التاريخ الأمريكي في أواخر القرن التاسع عشر. ومن اللافت للنظر أيضًا أن الجدل بخصوص محل ميلاد أوباما شمل (ضمن معارضيه) دونالد ترامب (Donald Trump)، الذي خلفه في رئاسة الولايات المتحدة في انتخابات ٢٠١٦م.

وكان مما عزَّز مناخ التفكير بذهنية المؤامرة على هذا النحو ذلك الجدلُ بخصوص مشروع «قانون الرعاية الصحية» (Affordable Care Act) الذي قدَّمه أوباما (والمعروف باسم «أوباما كير» Obamacare، وتم إقراره في عام ٢٠١٠م)، والذي تسبَّب في خلافٍ بين الرئيس والمنظمات الدينية لكونه يكلف أرباب العمل بتغطية نفقات وسائل منع الحمل للإناث[٧٤]. وأسفر هذا الجدل أيضًا عن اختلاف الحملة الانتخابية لأوباما عام ٢٠١٢م عن حملته الأولى عام ٢٠٠٨م؛ فقد أثار

(72) Smidt et al., *The Disappearing God Gap?*; Obama, *Dreams from My Father*; Olson, "The Religious Left in Contemporary American Politics"; Williams, *God's Own Party*.

(73) Jones and Cox, "President Barack Obama and His Faith," 273.

(74) Griffin, "The Catholic Bishops vs. the Contraceptive Mandate."

الجمهوريـون والنقاد المحافظون في وسـائل الإعلام دعاوى تزعـم أن أوباما لديه أيديولوجية اشتراكية ولا دينية. وأسهم ذلك في تعزيز تأثير «الفجوة الدينية» (God gap) بين «الجمهوريين» و«الديمقراطيين»، التي استمر تأثيرها المهم بوجه عام في انتخابات ٢٠٠٨م أيضًا، على الرغم من الجهود التي بذلها أوباما و«الديمقراطيون» وتواصلهم مع الأمريكيين المتدينين[٧٥].

وكشـفت انتخابات ٢٠١٢م بوضـوح أيضًا -ولا سيَّما قبول الإنجيليين خلالها بالمورموني ميـت رومنـي (Mitt Romney) مرشـحًا «جمهوريًـا»- أن الانقسـام القيمي الجديد قـد تغلَّب على الانقسـام الطائفي القديم. صحيح أن المورمون (Mormons) يُمثلون من بين أكثر الناخبين «الجمهوريين» التزامًا (فقد صـوت ٩٧٪ منهـم لصالـح بوش في انتخابـات ٢٠٠٤م)[٧٦]، إلا أن عددًا مـن الأمريكيين ظلوا ينظرون إلى عقيدتهم على أنها نِحلَة دينية. وحين دخل رومني الانتخابات التمهيدية لـ «الحزب الجمهوري» أول مرة في عام ٢٠٠٧م، ظلَّ ٣٦٪ من الإنجيليين البيض يعلنون أن من غير المحتمل أن يصوتوا لمرشح مورموني[٧٧]. ومع ذلك، اصطف الإنجيليون -في نهاية المطاف- وراء المرشح «الجمهوري».

واكتسـب قبـول المسـيحيين المحافظين بترشـيح رومني دلالة أكبـر، بحكم أن فـوزه فـي الانتخابات التمهيدية للفوز بترشيح «الحزب الجمهـوري» قد كان على مرشـحين كاثوليكيـين محافظين، هما نيوت غينغريتش (Newt Gingrich) وريك سـانتوروم (Rick Santorum). وربمـا كان هـذا نتيجـةً أيضًا لتهـاوي نفوذ «اليمين المسـيحي» كحركة منظمة. فقد شـهد العقد الأول من القرن الحادي العشـرين إما مـوت معظـم القـادة التاريخيـين لهذه الحركـة أو تخليهـم عن دورهـم القيادي في منظماتهـا، مـن جيـري فالويـل إلـى بـات روبرتسـون وجيمـس دوبسـون (James

---

(75) Smidt et al., *The Disappearing God Gap?*

(76) Green et al., "How the Faithful Voted: Religious Communities and the Presidential Vote," 22.

(77) Keeter and Smith, "How the Public Perceives Romney, Mormons."

(Dobson)، وهي المنظمات التي تقلّص حجمها وفقدت نفوذها، لا سيما بعد بداية الأزمة الاقتصادية العالمية عام ٢٠٠٨م. وفي غضون ذلك، بدَا أن الأجيالَ الشابة من الإنجيليين والقادةَ الإنجيليين الجدد أقلُّ تأييدًا لأجندة «اليمين المسيحي» التقليدية. ومن الشواهد على هذا التوجُّه الجديد صنيع القس ريك وارين (Rick Warren)، الذي ركَّز نشاطه أيضًا على «التغيُّر المناخي، ومرض فقدان المناعة المكتسبة (الإيدز) في أفريقيا، والفقر، وقضايا أخرى»، وقبِل الدعوة لأداء الصلاة في حفل تنصيب أوباما في ولايته الأولى[٧٨].

ترامب والشعبوية والدين

ملأت حركات جديدة، مثل «أحزاب الشاي» (Tea Parties) وما يُسمَّى «اليمين البديل» (Alt-Right)، الفراغَ في ساحة اليمين المحافظ الأمريكي، الذي خلفه الأفول الجزئي لحركة «اليمين المسيحي». وجدير بالذكر هنا أن حركة «أحزاب الشاي» هي حركة محافظة ماليَّة (fiscally conservative) نشأت عام ٢٠٠٩م، وقد تبنَّى أعضاؤها موقفًا معارضًا لمشروع إصلاح قوانين الرعاية الصحية والمشروعات الاجتماعية الأخرى التي أطلقها أوباما، التي اعتبروها مشروعات اشتراكية ومخالِفة للتقاليد الأمريكية. أما «اليمين البديل» فهو اسم أطلقه المراقبون على شبكة ذات تنظيم فضفاضٍ من الجماعات اليمينية المتطرفة وجماعات تفوق العِرق الأبيض، نشأت منذ أوائل العقد الثاني من القرن الحالي. وقد نشأت كلتا هاتين الحركتَين -وبالأخص حركة «اليمين البديل»- بفضل ذيوع استعمال الإنترنت ووسائل التواصل الاجتماعي، بالإضافة إلى مناخ ذهنية المؤامرة الذي تنامى في كثير من دوائر المحافظين حول رئاسة أوباما. وآزرت كلتا الحركتَين أيضًا أجندةً اجتماعية محافظة بوجه عام، وهو ما يصدق بوجه خاص على حركة «اليمين البديل»، التي هي أقل تركيزًا على الشؤون الاقتصادية مقارنةً بحركة «أحزاب

---

(78) Skocpol and Williamson, *The Tea Party and the Remaking of Republican Conservatism*; Main, *The Rise of the Alt-Right*; Hawley, *Making Sense of the Alt- Right*.

الشاي»؛ فهي مهمومة –في المقام الأول– بالهوية الثقافية والعرقية للولايات المتحدة، وبمعارضة حقوق المثليين والهجرة؛ ولهذا السبب لعب الدين دورًا محوريًا في خطابها[79].

ولا يمكن التهوين من دور هذه الحركات في السياسة الأمريكية في منتصف العقد الثاني من القرن الحالي، وفي صعود ترامب إلى سدّة الحكم. فتسمية ترامب مرشحًا «للحزب الجمهوري» –وهو الأمر الذي حدث رغم أنف الطبقة المتنفذة في «الحزب الجمهوري» ذاتها– وفوزه لاحقًا على هيلاري كلينتون في انتخابات نوفمبر ٢٠١٦م، كانا شيئًا مفاجئًا تمامًا؛ لأنه كان من الصعب قبل الانتخابات تصوير هذا المليونير بصفة مرشح جمهوري محافظ (ومسيحي) مثالي؛ نظرًا لكونه «تزوج ثلاث مرات، وله علاقات علنيّة خارج إطار الزواج، وتتسم لغة خطابه غالبًا بالفجاجة بل بالابتذال، وكان فيما سبق من الموالين لحق الاختيار [في مسألة الإجهاض]، ومن المسهمين في الحملات الانتخابية لمرشحين ديمقراطيين»[80].

وتضع دراساتٌ كثيرة –ومنها دراسات موثوقة[81]– صعود ترامب في إطار ظاهرة الشعبوية اليمينية المعاصرة، بسبب طبيعة خطابه الساعي إلى «إثارة مزيج من الاستياء العنصري، وعدم التسامح تجاه التعدُّدية الثقافية، والانعزالية القومية، والحنين إلى أمجاد الماضي، وعدم الثقة في الغرباء، والكراهية التقليدية للنساء، والتمييز على أساس الجنس، والميل إلى قيادة الرجل القوي، وتبنّي سياسة هجومية، والعداء العنصري والمناهض للمسلمين»[82]. وإذا صحّ هذا الوصف، فإن صعود ترامب في «الحزب الجمهوري» وفي السياسة الأمريكية يؤكّد على توجُّه أوسع نطاقًا تم رصده في الحالات الأخرى التي حلّلناها في هذا الكتاب، مع

---

(79) Skocpol and Williamson, *The Tea Party and the Remaking of Republican Conservatism*; Main, *The Rise of the Alt-Right*; Hawley, *Making Sense of the Alt-Right*.

(80) Rozell, "Donald J. Trump and the Enduring Religion Factor in US Elections," 285.

(81) Inglehart and Norris, "Trump, Brexit, and the Rise of Populism"; Wodak and Krzyżanowski, "Right-Wing Populism in Europe & USA."

(82) Inglehart and Norris, "Trump, Brexit, and the Rise of Populism," 7.

نجاح أحزاب يمينية لم تستخدم الدين في إطار خطاب الانقسام الديني–العلماني «التقليدي»، وإنما كعلامة على الهوية للإشارة إلى الفرق بين «نحن» و«هم» فيما يتعلق بالبُعد «الأفقي» للشعبوية[٨٣].

وعلى الرغم من أوجه القصور هذه، وفيما يتعلق بأصوات المتديّنين، فإن ترامب في يوم الانتخاب لم يستطع الحصول على نسبة من الصوت الإنجيلي أعلى من تلك التي حصل عليها أسلافه الجمهوريون فحسب، بل حصل أيضًا على أغلبية الصوت الكاثوليكي (بما لذلك من أهمية خاصة، بالنظر إلى حجم الكاثوليك الكبير في بعض الولايات الرئيسة في المعركة الانتخابية). وفي الواقع، تقاعس الإنجيليون عن الالتفاف حول ترامب، وفضّلوا في البداية مرشحين آخرين ذوي مؤهلات محافظة أكثر منه موثوقية، من أمثال تيد كروز (Ted Cruz) أو ماركو روبيو (Marco Rubio). ولم ينجح ترامب في تأمين الحصول على أصوات المتديّنين المحافظين إلا في المراحل الأخيرة من الانتخابات التمهيدية وفي يوم الانتخاب في نوفمبر. ويفسر مارك روزل (Mark J. Rozell) هذا التصرف من جانب اليمين الديني على أنه مثالٌ للبراغماتية، يكشف كيف أن الناخبين المتديّنين المحافظين لم تشغلهم حياة ترامب الشخصية وخصاله الأخلاقية، بل انصبَّ اهتمامهم على معارضته للإجهاض ووعده بتعيين قاضٍ محافظ في المحكمة العليا[٨٤]. وثمة تفسير آخر لموقف المتديّنين المحافظين، يسلم بأن دعم هؤلاء الناخبين لترامب هو اختيار «أخف الضررين»، ولكنه يركّز -رغم ذلك- على الترامبية (Trumpism) بوصفها ظاهرة إحياء للقومية المسيحية البيضاء (white Christian nationalism)، وهي ثقافة سياسية متجذرة في التاريخ الأمريكي، وتتّسم بالعنصرية والرؤيوية (apocalypticism) والمسيحانية (messianism)

---

(83) Brubaker, "Between Nationalism and Civilizationism"; Inglehart and Norris,"Trump, Brexit, and the Rise of Populism"; Marzouki, McDonnell, and Roy, *Saving the People*; Ozzano, "Religion, Cleavages, and Right-Wing Populist Parties."

(84) Rozell, "Donald J. Trump and the Enduring Religion Factor in US Elections."

والحنين إلى الماضي (nostalgia)[84]. ولم يصوت كثيرٌ من الإنجيليين البيض -وفق هذا التفسير- لصالح ترامب بصفتهم إنجيليين، وإنما بصفتهم قوميين مسيحيين «يعتقدون أن الولايات المتحدة تأسست بصفتها أمّة مسيحية بيضاء، ويتخوّفون من تشوّه «أمّتهم» بمهاجرين غير أوروبيين، وأن يفسدها «إنسانويون علمانيون»، وأن يخترقها «الإسلام الراديكالي»»[86]. وقد يوضّح هذا الطرح -فيما لو صحّ- أن الشعبوية اليمينية المعاصرة ليست بالضرورة ظاهرة جديدة تمامًا، بل قد تمثّل أيضًا انبعاثًا لتوجهات أخلاقية قديمة ظلت خامدةً على مدى عشرات السنين إن لم يكن مئات السنين. وأيًّا كان الأمر، فمن زاوية نمط الحزب، قد يُشير صعود ترامب أو يُولّد في المستقبل تهجينًا أعمق لـ«الحزب الجمهوري» مع النمط «القومي» من الأحزاب الدينية التوجُّه.

وتبقى نقطة أخيرة جديرة بالذكر، هي حقيقة أشارت إليها بعض الدراسات[87]، وفحواها أن الارتباط الوثيق بين المحافظة الدينية والشعبوية اليمينية ربما أدى إلى عملية إحياء وتنشيط لـ«اليسار الديني» الأمريكي. ولو صحّ ذلك، فقد يكون مؤشرًا على انبثاق انقسام جديد داخل الساحة الدينية الأمريكية، شبيه بذلك الملاحظ الآن بين الشعبويين اليمينيين والكاثوليك الوسطيين في الحالة الإيطالية (انظر الفصل السادس من هذا الكتاب).

ملاحظات ختامية

كما سلف القول، كان الانقسام الاقتصادي، والرؤى المختلفة لدور الدولة في الاقتصاد، هو الخط الفارق السائد في النظام السياسي الأمريكي خلال معظم سنوات القرن العشرين. وبجانب هذا الخط الفارق، لعب ما يُسمّى «الانقسام الطائفي» (denominational cleavage) دورًا مهمًّا، حيث وجد كلا الحزبَين

(85) Gorski, "Why Evangelicals Voted for Trump," 338–39.

(86) Gorski, 348.

(87) Braunstein, Fuist, and Williams, "Religion and Progressive Politics in the United States."

الكبيرَيْن حلفاء في جماعات مختلفة دينية (أو عرقية-دينية، في بعض الحالات). ومن ثَمَّ فإن المؤشر الجيد على اتجاه التصويت لم يكن هو درجة التديُّن، وإنما الانتماء إلى طائفة دينية معيَّنة؛ وهي سمة تشابَكَت -في كثير من الحالات- مع دور الهوية العرقية (وهو أمر رُصِد في حالات أخرى تم تحليلها في هذا الكتاب، كالحالة الإسرائيلية). فقد اختلف توجُّه تصويت الإنجيليين السود عن تصويت الإنجيليين البيض. إلَّا أن دراستنا رصدت بروز خط انقسام قِيَمِيّ جديد، ظهر -بوجه خاص- منذ أواخر السبعينيات ومنذ نشأة حركة «اليمين المسيحي»، واضعًا المتديِّنين المحافظين في مقابل المتديِّنين الليبراليين والوسطيين (وغير المنتسبين وغير المؤمنين، على نحو متزايد). ومع أن هذا الانقسام لم يحُلَّ أبدًا محلَّ الانقسام الطائفي بشكل تام، بل غالبًا ما تداخل معه بدرجةٍ ما، فإن هذا الانقسام الجديد قد برز على نحوٍ متصاعدٍ في السياسة الأمريكية، التي تمتاز أيضًا بنظام الحزبَيْن الكبيرَيْن وقاعدة الفوز للأكثر أصواتًا ونظام الانتخابات التمهيدية الذي يُسهِم في تعزيز دور الأقليات الملتزمة والنشطة. ويكشف هذا الانقسام القِيَمِيُّ عن أوجه تشابه مع الانقسام الديني الملحوظ في كثير من السياقات الأوروبية، خاصةً بسبب توافقه مع انقسام اليمين/ اليسار. وفي العقد الثاني من هذا القرن، تهجَّن هذا الانقسام -كما في كثيرٍ من الأنظمة السياسية في القارة العجوز- مع انقسام جديد يقوم على التقابُل بين القيم المجتمعية والقيم المعولمة، ويمثِّله على أتم وجه صعود ترامب إلى سدَّة الحكم. وتعكس هذه الظاهرة صورة الحركات الشعبوية الأخرى التي حلَّلناها في هذا الكتاب، إلَّا أنها تمثِّل أيضًا في السياق الأمريكي انبعاث المشاعر القومية للمسيحيين البيض التي كانت غالبًا كامنةً على مدى عقود كثيرة (أو متسامية في أشكال غير عِرقية للقومية إلى حدٍّ كبير، كما حدث في عهد ريغان).

وقد تأثَّر وجود الأحزاب الدينية التوجُّه في النظام السياسي الأمريكي تأثرًا شديدًا بخصوصيات هذا النظام، كما يتضح -على سبيل المثال- من المحاولات الفاشلة لإنشاء حزب ثالث دينيّ في سبعينيات القرن العشرين. إلا أن الطابع

المنفتح والنقّاد للحزبين الأمريكيّين الأساسيّين صبّ أيضًا في صالح تغيرهما، لا سيما مع صعود حركة «اليمين المسيحي» داخل «الحزب الجمهوري»، الذي نما توجّهه الديني باطراد في أواخر القرن العشرين وأوائل القرن الحادي والعشرين. وفي غضون ذلك، ضَعُف التوجّه الديني لدى «الحزب الديمقراطي» باطراد منذ العقد الأخير من القرن العشرين، بينما كانت له أهميته النسبية قبل ذلك (وكان هذا نتيجة أمرين، أولهما: التصويت المكثّف له في الماضي من جانب مجتمعات دينية مثل الكاثوليك والبروتستانت السود واليهود. وثانيهما: تأثير حركة الحقوق المدنية وما يُسمّى «اليسار الديني»). وقد أسفر ذلك عن وضعٍ يتّسم بإدراك وجود «فجوة دينية» (God gap) متنامية بين الحزبين الرئيسين.

وهكذا أبدى كلا الحزبين علاماتٍ على السَّير باتجاه راديكالي، في الفترة التي شملتها الدراسة، مع تعميق «الجمهوريين» ولاءهم العقدي للقيم الدينية ولمواقفهم «المحافظة» الديني التوجّه، في مقابل صيرورة «الديمقراطيين» أكثر تشددًا باطراد في علمانيتهم وفي النأي بأنفسهم عن الطوائف الدينية. وفي حالة «الجمهوريين»، يتطابق التوجّه المحافظ المتصاعد -في أواخر الفترة المشمولة بهذا التحليل- مع تطور مفهومٍ مختلف للقومية، لم يعُد يؤكّد على هوية أمريكية مشتركة (مع لعب الدين دورَ دينٍ مدنيٍّ بالأساس)، وإنما على نظرات طائفية قديمة وجديدة تركّز على هوية مسيحية بيضاء، وهو وضع قد يتمخّض عن ردّ فعل، فيما يتعلق بإحياء «اليسار الديني» في السياسة الأمريكية، وإن كانت التلميحات الدالّة على ذلك لا تزال غير واضحة.

مراجع الفصل الثامن

Abramson, Paul R., John H. Aldrich, and David W. Rohde. *Change and Continuity in the 1988 Elections*. Washington, DC: Congressional Quarterly, 1990.

———. *Change and Continuity in the 1992 Elections*. Washington, DC: Congressional Quarterly, 1995.

———. *Change and Continuity in the 1996 and 1998 Elections*. Washington, DC: Congressional Quarterly, 1998.

———. *Change and Continuity in the 2000 and 2002 Elections*. Washington, DC: Congressional Quarterly, 2003.

Ammerman, Nancy T. "North American Protestant Fundamentalism." In *Fundamentalisms Observed*, edited by Martin E. Marty and R. Scott Appleby, 1–65. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

Andolina, Molly W., and Clyde Wilcox. "Stealth Politics: Religious and Moral Issues in the 2000 Election." In *Piety, Politics and Pluralism: Religion, the Courts, and the 2000 Election*, edited by Mary C. Segers, 105–25. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2002.

Armstrong, Karen. *The Battle for God*. New York: Ballantine Books, 2001.

Barkun, Michael. *Religion and the Racist Right: The Origins of the Christian Identity Movement*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1994.

BBC News. "Infinite Justice, Out—Enduring Freedom, In," September 25, 2001. http://news.bbc.co.uk/2/hi/americas/1563722.stm.

Bendyna, Mary E., and Clyde Wilcox. "The Christian Right Old and New: A Comparison of the Moral Majority and the Christian Coalition." In *Sojourners in the Wilderness: The Christian Right in Comparative Perspective*, edited by Corwin E. Smidt and James M. Penning, 41–56. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1997.

Borgognone, Giovanni. *La destra americana. Dall'isolazionismo ai neocons*. Roma: Laterza, 2004.

Braunstein, Ruth, Todd Nicholas Fuist, and Rhys H. Williams. "Religion and Progressive Politics in the United States." *Sociology Compass* 13, no. 2 (2019): e12656. https://doi.org/10.1111/soc4.12656.

Brooks, Clem, and Jeff Manza. "Social Cleavages and Political Alignments: U.S. Presidential Elections, 1960 to 1992." *American Sociological Review* 62, no. 6 (1997): 937–46.

Brown, Ruth Murray. *For a Christian America: A History of the Religious Right*. Amherst, NY: Prometheus Books, 2002.

Brubaker, Rogers. "Between Nationalism and Civilizationism: The European Populist Moment in Comparative Perspective." *Ethnic and Racial Studies* 40, no. 8(2017): 1191–1226.

Bruce, Steve. "Modernity and Fundamentalism: The New Christian Right in America." *The British Journal of Sociology* 41, no. 4 (1990): 477–96.

———. *The Rise and Fall of the New Christian Right: Conservative Protestant Politics in America, 1978–1988*. New York: Oxford University Press, 1988.

Buchanan, Patrick J. "1992 Republican National Convention Speech." Patrick J. Buchanan—Official Website, 1992. http://buchanan.org/blog/1992-republicannational-convention-speech-148.

Campbell, David E. "The 2004 Election. A Matter of Faith?" In *A Matter of Faith: Religion in the 2004 Presidential Election*, edited by David E. Campbell, 1–12. Washington, DC: The Brookings Institution, 2007.

Casanova, José. *Public Religions in the Modern World.* Chicago: University of Chicago Press, 1994.

Cizik, Richard. "Interview." *Frontline*: "The Jesus Factor," April 29, 2004. https://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/shows/jesus/interviews/cizik.html.

Dyer, Joel. *Harvest of Rage: Why Oklahoma City Is Only the Beginning*. Boulder, CO: Westview Press, 1998.

Edel, Wilbur. *The Reagan Presidency: An Actor's Finest Performance.* New York: Hippocrene Books, 1992.

Ehlstein, Jean Bethke. "Issues and Themes in the 1988 Campaign." In *The Elections of 1988*, edited by Michael Nelson, 111–26. Washington, DC: Congressional Quarterly, 1989.

Fowler, Robert Booth, and Allen D. Hertzke. *Religion and Politics in America: Faith, Culture, and Strategic Choices*. Boulder, CO: Westview Press, 1995.

Frank, Thomas. *What's the Matter with Kansas? How Conservatives Won the Heart of America.* New York: Metropolitan Books, 2004.

Gorski, Philip. "Why Evangelicals Voted for Trump: A Critical Cultural Sociology." *American Journal of Cultural Sociology* 5, no. 3 (2017): 338–54.

Green, John C., Lyman A. Kellstedt, Corwin E. Smidt, and James L. Guth. "How the Faithful Voted. Religious Communities and the Presidential Vote." In *A Matter of Faith. Religion in the 2004 Presidential Election*, edited by David E. Campbell, 15–36. Washington, DC: The Brookings Institution, 2007.

Green, John C., Mark J. Rozell, and Clyde Wilcox, eds. *The Christian Right in American Politics: Marching to the Millennium*. Washington, DC: Georgetown University Press, 2003.

Griffin, Leslie C. "The Catholic Bishops vs. the Contraceptive Mandate." *Religions* 6, no. 4 (2015): 1411–32.

Hawley, George. *Making Sense of the Alt-Right*. New York: Columbia University Press, 2017.

Heineman, Kenneth J. *God Is a Conservative: Religion, Politics, and Morality in Contemporary America*. New York: New York University Press, 1998.

Hunt, Albert R. "The Campaign and the Issues." In *The American Elections of 1984*, edited by Austin Ranney, 129–65. Washington, DC; London: American Enterprise Institute for Public Policy Research, 1985.

Hunter, James Davison. *American Evangelicalism: Conservative Religion and the Quandary of Modernity*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1983.

Hutcheson, Richard G. Jr. *God in the White House: How Religion Has Changed the Modern Presidency*. New York; London: Macmillan, 1988.

Inglehart, Ronald. *The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles among Western Publics*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977.

Inglehart, Ronald F., and Pippa Norris. "Trump, Brexit, and the Rise of Populism: Economic Have-Nots and Cultural Backlash." SSRN Scholarly Paper. Rochester, NY: Social Science Research Network, July 29, 2016. https://papers.ssrn.com/abstract=2818659.

Ivins, Molly, and Lou Dubose. *Shrub: The Short but Happy Political Life of George W. Bush*. New York: Random House, 2000.

Jones, Robert P., and Daniel Cox. "President Barack Obama and His Faith." In *Religion and the American Presidency*, edited by Mark J. Rozell and Gleaves Whitney, 261–84. Cham: Palgrave Macmillan, 2018.

Juergensmeyer, Mark. *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. Third Edition. Berkeley: University of California Press, 2003.

Keeter, Scott. "Evangelicals and Moral Values." In *A Matter of Faith. Religion in the 2004 Presidential Election*, edited by David E. Campbell, 80–92. Washington, DC: The Brookings Institution, 2007.

Keeter, Scott, and Gregory Smith. "How the Public Perceives Romney, Mormons." *Pew Research Center's Religion & Public Life Project* (blog), December 4, 2007. https://www.pewforum.org/2007/12/04/how-the-public-perceives-romney-mormons/.

Kepel, Gilles. *La revanche de Dieu: Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*. Paris: Editions du Seuil, 1991.

Kosmin, Barry A., and Seymour P. Lachman. *One Nation under God: Religion in Contemporary American Society*. New York: Harmony Books, 1993.

Larson, Edward J. *Summer for the Gods: The Scopes Trial and America's Continuing Debate over Science and Religion*. New York: Basic Books, 2008.

Layman, Geoffrey C., and Edward G. Carmines. "Cultural Conflict in American Politics: Religious Traditionalism, Postmaterialism, and U.S. Political Behavior." *The Journal of Politics* 59, no. 3 (1997): 751–77.

Lejon, Kjell O. U. *Reagan, Religion and Politics. The Revitalization of "a Nation under God" during the 1980s*. Lund: Lund University Press, 1988.

Lienesch, Michael. "The Origins of the Christian Right: Early Fundamentalism as a Political Movement." In *Sojourners in the Wilderness: The Christian Right in Comparative Perspective*, edited by Corwin E. Smidt and James M. Penning, 3–20. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1997.

Lundy, Derek. "La Religione Dell'impero." *Aspenia* 20 (2003): 81–91.

Main, Thomas J. *The Rise of the Alt-Right*. Washington, DC: Brookings Institution Press, 2018.

Marsden, George. *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1990.

Marzouki, Nadia, Duncan McDonnell, and Olivier Roy, eds. *Saving the People: How Populists Hijack Religion*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2016.

McAlister, Melani. "Prophecy, Politics, and the Popular: The Left Behind Series and Christian Fundamentalism's New World Order." *South Atlantic Quarterly* 102, no.4 (2003): 773–98.

Milbank, Dana. "Religious Right Finds Its Center in Oval Office." *Washington Post*, December 24, 2001.

Moen, Matthew C. "The Changing Nature of Christian Right Activism: 1970s–1990s." In *Sojourners in the Wilderness: The Christian Right in Comparative Perspective*, edited by Corwin E. Smidt and James M. Penning, 21–37. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1997.

———. "From Revolution to Evolution: The Changing Nature of the Christian Right." *Sociology of Religion* 55, no. 3 (1994): 345–57.

———. "The Evolving Politics of the Christian Right." *PS: Political Science & Politics* 29, no. 3 (1996): 461–64.

Mohseni, Payam, and Clyde Wilcox. "Religion and Political Parties." In *Routledge Handbook of Religion and Politics*, edited by Jeffrey Haynes, 211–30. Abingdon: Routledge, 2009.

Obama, Barack. *Dreams from My Father: A Story of Race and Inheritance*. New York: Random House, 2004.

Oldfield, Duane Murray. *The Right and the Righteous: The Christian Right Confronts the Republican Party*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1996.

Olson, Laura R. "The Religious Left in Contemporary American Politics." *Politics, Religion & Ideology* 12, no. 3 (2011): 271–94.

Ozzano, Luca. "Religion, Cleavages, and Right-Wing Populist Parties: The Italian Case." *The Review of Faith & International Affairs* 17, no. 1 (2019): 65–77.

Ozzano, Luca, and Alberta Giorgi. *European Culture Wars and the Italian Case: Which Side Are You On?* London: Routledge, 2016.

Perry, Joshua E., Larry R. Churchill, and Howard S. Kirshner. "The Terri Schiavo Case: Legal, Ethical, and Medical Perspectives." *Annals of Internal Medicine* 143, no. 10 (2005): 744–48.

Persinos, John F. "Has the Christian Right Taken over the Republican Party?" *Campaigns and Elections* (September 1994): 21–24.

Phillips, Kevin. *American Theocracy: The Peril and Politics of Radical Religion, Oil, and Borrowed Money in the 21st Century*. New York: Viking, 2006.

Rae, Nicol C. "Class and Culture: American Political Cleavages in the Twentieth Century." *Western Political Quarterly* 45, no. 3 (1992): 629–50.

Reed, Ralph E. *Politically Incorrect: The Emerging Faith Factor in American Politics*. Dallas: W Pub Group, 1994.

Robinson, Carin, and Clyde Wilcox. "The Faith of George W. Bush: The Personal, Practical, and Political." In *Religion and the American Presidency*, edited by Mark J. Rozell and Gleaves Whitney, 233–59. Cham: Palgrave Macmillan, 2018.

Rozell, Mark J. "Bush and the Christian Right: The Triumph of Pragmatism." In *Religion and the Bush Presidency*, edited by Mark J. Rozell and Gleaves Whitney, 11–28. New York; Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007.

———. "Donald J. Trump and the Enduring Religion Factor in US Elections." In *Religion and the American Presidency*, edited by

Mark J. Rozell and Gleaves Whitney, 285–98. Cham: Palgrave Macmillan, 2018.

———. "Growing up Politically: The New Politics of the Christian Right." In *Sojourners in the Wilderness: The Christian Right in Comparative Perspective*, edited by Corwin E. Smidt and James M. Penning, 235–48. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1997.

———. "The Christian Right in the 2000 GOP Campaign." In *Piety, Politics and Pluralism. Religion, the Courts, and the 2000 Election*, edited by Mary C. Segers, 57–74. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2002.

Segers, Mary C. "Catholics and the 2000 Presidential Elections: Bob Jones University and the Catholic Vote." In *Piety, Politics and Pluralism. Religion, the Courts, and the 2000 Election*, edited by Mary C. Segers, 75–104. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2002.

Singer, Peter. *The President of Good and Evil*. New York: Plume Books, 2004.

Skocpol, Theda, and Vanessa Williamson. *The Tea Party and the Remaking of Republican Conservatism*. New York: Oxford University Press, 2016.

Smidt, Corwin, Kevin den Dulk, Bryan Froehle, James Penning, Stephen Monsma, and Douglas Koopman. *The Disappearing God Gap? Religion in the 2008 Presidential Election*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2010.

Wald, Kenneth D. *Religion and Politics in the United States*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2003.

Watson, Justin. *The Christian Coalition: Dreams of Restoration, Demands for Recognition*. New York: St. Martin's Press, 1997.

Weakliem, David L. "The United States: Still the Politics of Diversity." In *Political Choice Matters: Explaining the Strength of Class and Religious Cleavages in Cross-National Perspective*, edited by Geoffrey Evans and Nan Dirk de Graaf, 114–36. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Wilcox, Clyde. *Onward Christian Soldiers? The Religious Right in American Politics*. Boulder, CO: Westview Press, 1996.

Wilcox, Clyde, and Carin Robinson. *Onward Christian Soldiers? The Religious Right in American Politics*. Boulder, CO: Westview Press, 2011.

Williams, Daniel K. *God's Own Party: The Making of the Christian Right*. New York; Oxford: Oxford University Press, 2010.

Wodak, Ruth, and Michał Krzyżanowski. "Right-Wing Populism in Europe & USA: Contesting Politics & Discourse beyond 'Orbanism' and 'Trumpism.'" *Journal of Language and Politics* 16, no. 4 (2017): 471–84.

الفصل التاسع
منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا والإسلام والديمقراطية
دراسة الحالة التونسية

مقدمة

كما بيَّنا في الفصل الأول، فقد دار كثيرٌ من النقاشات المبكِّرة المتعلِّقة بالدين والديمقراطية، في الأدبيات السابقة حول العلاقة بين الديمقراطية والدين كمقولة، دون النظر إلى دور كل عقيدة دينية على حدة. وعوضًا عن ذلك، ركَّزت بعض الأدبيات على دراسة المسيحية، بادئة بأطروحة ما يُسمَّى «الاستثنائية البروتستانتية»، ثم امتدَّ التحليل لاحقًا ليتناول إسهامات البروتستانتية والكاثوليكية في عمليات التحول الديمقراطي. أما دور الأديان الأخرى فظلَّ مهملًا -إلى حد بعيد- في الأدبيات العامة حول الديمقراطية والتحول الديمقراطي. وقد تغيَّر هذا الوضع في أواخر القرن العشرين بعد بروز الإسلام السياسي في أرجاء العالم، مع تطور النقاش حول مسألة التوافق بين هذا الدين [الإسلام] وبين الديمقراطية. ونما هذا النقاش والجدل أضعافًا مضاعفة في مطلع القرن الحادي والعشرين، أولًا نتيجة لأحداث الحادي عشر من سبتمبر وغيرها من الهجمات الجهادية الأخرى في الغرب، وعملية الدمقرطة «القسرية» لأفغانستان والعراق، ثم كرد فعل لما يُسمَّى «الربيع العربي» (أو الانتفاضات العربية) عام ٢٠١١م، الذي لاح في الأفق -لبرهة من الزمن- أنها ستُحدث موجةً من التحول الديمقراطي في العالم العربي.

وما كان من الممكن تضمين هذا الكتاب بلدًا عربيًا كحالة دراسة مناسبة له، نظرًا لتركيزه على البلدان التي كانت ديمقراطية خلال العقود الأربعة الأخيرة. ومع ذلك، فإنه بالنظر إلى أهمية الجدل المُشار إليه آنفًا في دراسة الدين والأحزاب

الديمقراطية والتحول الديمقراطي، فقد تقرّر إدراج هذا الفصل فيه؛ ليركّز على الجدل الدائر حول عمليات التحول الديمقراطي في العالم العربي بوجه عام، وفي الحالة التونسية بوجه خاص. ومردُّ هذا الاختيار هو أنها هي الحالة الوحيدة الناجحة للإصلاح الديمقراطي في منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا بعد الربيع العربي، وأنها هي أيضًا الديمقراطية الفعّالة الوحيدة في العالم العربي. ويُستهَل هذا الفصل بتحليلٍ للوضع الراهن في منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا من جهة العلاقات بين الإسلام والأحزاب السياسية والديمقراطية، وباستعراضٍ للرؤى المختلفة حول تأثير الإسلام -إلى جانب عوامل اجتماعية وثقافية أخرى- في عمليات التحول الديمقراطي في العالم العربي؛ بينما تخصص الجزء الثاني من الفصل للحالة التونسية و«حركة النهضة»، بصفتها تمثّل ما يبدو حالة ناجحة لحدوث اعتدال ديمقراطي لحزب إسلامي في سياق دولة تشهد تحولًا ديمقراطيًا.

وإذا نظرنا إلى دول منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، فيمكننا ملاحظة أن جميع الدول ذات الأغلبية العربية والمسلمة في المنطقة هي دول غير ديمقراطية غالبًا، في ضوء المؤشرات الأساسية للديمقراطية وللتحول الديمقراطي المتاحة حول الفترة التي يغطيها هذا الكتاب (١٩٨٠-٢٠١٩م)[1]. وليست هناك سوى استثناءات محدودة وقليلة، مثل السودان في أواخر الثمانينيات[2]، وتونس بعد عام ٢٠١١[3]. فتونس هي الآن الدولة الديمقراطية الوحيدة ذات الأغلبية العربية والمسلمة في منطقة تأتي في قاع ترتيبة الديمقراطيات على مستوى العالم. وإذا

---

(١) يعي مؤلف هذا الكتاب القصور التي تنطوي عليها منهجية مؤشرات الديمقراطية والآثار الأخلاقية لها، وما قد يتمخّض عنها من تحيُّز، خاصةً تجاه ثقافات غير غربية. انظر على سبيل المثال:

Munck and Verkuilen, "Conceptualizing and Measuring Democracy."

ومع ذلك فإنه يعتقد أنها قد ترسم صورةً عامةً مفيدةً لموقف عمليات التحول الديمقراطي في أنحاء مختلفة من العالم.

(2) https://www.systemicpeace.org/polity/sud2.htm (accessed November 18, 2019).

(3) https://www.systemicpeace.org/polity/tun2.htm (accessed November18, 2019).

أردنا الدقّة، فوَفق «مؤشر الديمقراطية» الصادر عن مجلة «إيكونومست» (Economist Democracy Index)، في نسخته الصادرة عام ٢٠١٨م، تُعَدُّ تونس (التي حصلت على ٦,٤١ من عشرة) هي «الديمقراطية المنقوصة» العربية الوحيدة، بينما صُنِّف المغرب وفلسطين والعراق «أنظمة هجينة» (hybrid regimes)، وتُصنَّف جميع الدول الأخرى ذات الأغلبية العربية «أنظمة سلطوية» (authoritarian)، في سياق منطقة متوسط درجتها على مؤشر الديمقراطية يبلغ ٣,٥٤ من عشرة[٤]. فالفكرة القائلة بوجود مشكلة بين الإسلام وعملية التحول الديمقراطي هي فكرة سائدة في الدراسات الأكاديمية المعاصرة، إلى حد وجود دراساتٍ تشير إلى إمكانية وجود علاقة ارتباطٍ سلبية بين وجود أقلية إسلامية كبيرة في بلدٍ ما وبين فرص حدوث تحولٍ ديمقراطيٍّ فيه[٥].

وسنستعرض في الفقرات التالية الأدبيات والأبحاث التي تحاول تفسير ظاهرة شبه غياب الديمقراطية في العالم العربي أو الإسلامي أو فيهما معًا. وسنبدأ بتحليل الأدبيات المعنيّة بمسألة مدى التوافق بين الإسلام والديمقراطية، ثم نركّز على الدراسات التي تشرح ما يكاد يكون غيابًا للديمقراطية في العالَمَيْن العربي والإسلامي بردّه إلى عوامل اجتماعية واقتصادية وثقافية أخرى.

هل الإسلام متوافق مع الديمقراطية؟

إذا نظرنا إلى الجدل الدائر حول مسألة التوافق بين الإسلام والديمقراطية، سنجد أن من أهم أوجه النقد الأكثر شيوعًا ذلك الافتقار المزعوم للفصل بين الدين والسياسة. ويعبّر برنارد لويس عن وجهة النظر هذه بشكل جيد في كتابه الصادر عام ١٩٨٨م تحت عنوان «لغة السياسة في الإسلام»، حيث يقول:

---

(4) https://www.eiu.com/public/topical_report.aspx?campaignid=Democracy2018 (accessed November 18, 2019).

(5) Anckar, *Religion and Democracy*.

«الحد الفاصل بين المؤسسة الدينية والدولة، الضارب بجذوره إلى هذا الحد في المسيحية، لا وجود له في الإسلام. وفي اللغة العربية الفصحى، كما في اللغات الأخرى التي أخذت منها معجمها الثقافي والسياسي، لم يكن هناك زوجٌ من الألفاظ يعبِّر عن الروحي والزمني، والإكليركي والأرضي، والديني والعلماني. لم تكن هذه الظاهرة موجودةً حتى القرنين التاسع عشر والعشرين عندما ظهرت هذه الكلمات الحديثة، في التركية أولًا ثم في العربية، تحت تأثير المؤسسات والأفكار الغربية، لكي تعبِّر عن فكرة العلماني... وفي الوقت الحالي يُعَدُّ التشريع العلماني أو السلطة العلمانية -لجزء من حياة تقع خارج حيز الشريعة ومَن يستمسكون بها- معصيةً ومُروقًا، بل خيانةً عظمى للإسلام»[6].

ووفقًا لما يقوله هذا المفكر البريطاني، فإن مما يثبت ذلك أيضًا شيوع مقولة أن الإسلامَ دينٌ ودولةٌ وفكرة الحاكمية. وتُثار عادةً فيما يتعلَّق بفكرة الحاكمية قضيةٌ أخرى تتمثَّل في فكرة أنه لا وجود في التراث الإسلامي لمفهوم سيادة الشعب؛ لأن السيادة هي لله وحده في النهاية. ومن ثَمَّ فإن أيَّ سلطة علمانية محرومة من الشرعية والحُجِّيَّة، ويمكن التشكيك فيها من مسلمين آخرين يتمتَّعون بنوع ما من السلطة الدينية[7]. ومع أن هذا الوضع ربما كان شائعًا أيضًا بالنسبة إلى أديان أخرى في الماضي، كما يقول إرنست غيلنر (Ernest Gellner)، فقد اتبعت الأديان الأخرى مسار العلمنة على نحو مطرد، بينما «لا جدال أو نقاش في القول بأن عملية العلمنة قد سادت في الإسلام؛ فهو قول زائف بكل بساطة.

---

(6) *Lewis, The Political Language of Islam*, 2–3.

وفي الترجمة العربية، انظر: برنارد لويس، لغة السياسة في الإسلام (إسطنبول: دار قرطبة للنشر والتوثيق والأبحاث، ١٩٩٣م)، ص١١-١٢. (المراجع)

(7) *Badie, Les deux Etats*.

انظر أيضًا الترجمة العربية: برتران بادي، الدولتان: السلطة والمجتمع في الغرب والإسلام (القاهرة: مركز مدارات للأبحاث والنشر، ٢٠١٧م). (المراجع)

فالإسلام اليوم على القدر نفسه من القوة، تمامًا كما كان منذ قرن مضى؛ بل ربما -من بعض الوجوه- هو أقوى بكثير الآن»[8]. ومن ثَمَّ فالدولة والأمّة في الإسلام ممزقتان بين الطموح الكوني لتحقيق وحدة الأُمَّة، وبين الهويات الخاصة العرقية والعشائرية[9]. ويمثِّل ذلك إشكالية خاصة في العلاقة مع الأنظمة الديمقراطية، لا سيما أن طلاب الشريعة والفكر السياسي الإسلامي يؤكدون على حقيقة أن القرآن لا يرى أن شكلًا ما للحكومة أفضل من الأشكال الأخرى[10]. وعادة ما يربط الباحثون المعارضون لفكرة التوافق بين الإسلام والديمقراطية هذه النقاط بفكرة أن الإسلام -بوجه خاص- عُرضة للوقوع في شرَك الأصولية؛ إذ «تبلغ أوج قوتها -فيما يقال- في الإسلام»[11]، وأنه عُرضة أيضًا للدخول في حالة من الصراع. وتتجسَّد هذه القناعة -بوضوح- في دعوى صمويل هنتنغتون أن «للإسلام حدودًا دامية»[12].

وعادة ما يثير العلماء والباحثون التأصيليون (essentialists)، القائلون بأن لكل دينٍ جوهرًا لا يتغيّر، هذا النقد سالف الذكر[13]. فهم يرون أن في كل دينٍ بعض القيم الجوهرية التي لا تتطور عبر الزمن ولا تتغيَّر بتغيُّر السياقات الاجتماعية (انظر مناقشة أكثر تفصيلًا لهذه النقطة في الفصل الأول). إلا أن العلماء الذين يعترفون بإمكانية تعدُّد الرؤى حول موقف الإسلام من الديمقراطية، يشيرون إلى الإشكالية الناجمة عن تبلور تفسيرٍ محافظٍ للغاية للإسلام بمرور الزمن، وعمّا يُسمّى «إغلاق باب الاجتهاد» بعد القرنين الأول والثاني الهجريَّين، لصالح مبدأ التقليد[14].

(8) Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion*, 5.

(9) Roy, *L'echec de l'islam Politique*.

(10) Campanini, *Islam e Politica*.

(11) Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion*, 4.

(12) Huntington, "The Clash of Civilizations?" 35.

(13) Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*.

(14) Moussalli, *The Islamic Quest for Democracy, Pluralism, and Human Rights*; Campanini, *Islam e Politica*.

ونتيجةً لهذا، فإن التفاسير السائدة أولَت القرآنَ المدني أهميةً أكبر من القرآن المكي الذي هو -في عمومه- أكثر تسامحًا وتأييدًا للتعددية[15].

وتتجلّى مشكلة هذا التفسير المحافظ عادةً فيما يتعلق بحقوق المرأة[16]، بل أيضًا فيما يتعلق بعمليات التحول الديمقراطي. ويزعم بعضُ العلماء -من جهة أخرى- وجودَ تصور سلبي للديمقراطية في العالم الإسلامي، منبثق أيضًا عن التجربة الاستعمارية، مع انتشار فكرة أن الديمقراطية «حلٌّ مستوردٌ» غريب على الثقافة الإسلامية والعربية[17]. وعلاوة على ذلك، ووفق ما يقوله سانفورد لاكوف (Sanford Lakoff)، «فمن المفارقات أن الإسلاميين اليوم هم مَن يستندون إلى دعوى الاجتهاد -التي أحياها المصلحون السلفيون في القرن التاسع عشر- من أجل تقويض حجية رؤى رجال الدين التقليديين، وتسويغ فتاوى الإسلاميين التي تشرع الجهاد ضد الكفار والمرتدين»[18].

وعلى الجانب الآخر من هذا الجدل، يطرح العلماء والباحثون القائلون بالتوافق بين الإسلام والديمقراطية -من أمثال ستيبان- تفسيرًا مختلفًا للبيانات الإمبريقية، زاعمين أن أطروحة عدم التوافق تقوم على تفسيرات خاطئة، ويشيرون إلى أن «قرابة نصف مسلمي العالم جميعًا (٤٣٥ مليون مسلم، أو ما يزيد على ٦٠٠ مليون مسلم إذا أضفنا إندونيسيا) يعيشون في بلدان ديمقراطية أو شبه ديمقراطية أو في ظل ديمقراطيات متقطعة»[19]. وعلاوة على ذلك، يسلّط ستيبان

(15) Sachedina, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*; An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation*.

(16) Mernissi, *Islam and Democracy*.

(17) Tibi, *The Challenge of Fundamentalism*.

(18) Lakoff, "The Reality of Muslim Exceptionalism," 136.

(19) Stepan, "Religion, Democracy, and the 'Twin Tolerations,'" 48.

وليس ستيبان هو العالم الوحيد الذي يقدّم دراسة إمبريقية يدحض فيها أطروحة هنتنغتون؛ فقد حذا حذوَه جوناثان فوكس فيما يتعلّق بأطروحات هنتنغتون عن الأديان والحضارات والصراع. انظر:

Fox, "Ethnic Minorities and the Clash of Civilizations".

الضـوء -كما بيَّنَّا بالفعل في الفصـل الأول- على الظواهر المتواترة للتشـابك بين الدين والسـياسـة وبين الكنيسـة والدولة في الغـرب، محـذرًا من تقديـس مقولة الفصل المزعوم بين هذين المجالين في أوروبا وأمريكا الشمالية، أو تقديس فكرة وجود شـروط تأسيسية واحدة للديمقراطية. وتصوغ ستيـان -على هذا الأسـاس- إطارًا بحثيًا للعلماء الراغبين في الدفاع عن فكرة التوافق بين الإسلام والديمقراطية، باقتراح مفهوم «تعدُّد المشـارب في الديانة الواحدة» (multivocality of faiths) في مقابل الدعـاوى القائلة بوحـدة وثبات جوهـر كل دين؛ «فكل ديـن من أديان العالـم «متعدِّد المشـارب» فيمـا يتصل بعلاقتـه بالديمقراطية، بمعنـى احتوائه على مبادئ وممارسـات بعضها يحتمل أن يكون عائقًا أمام بزوغ الديمقراطية، وبعضها يحتمل أن يكون داعمًا لذلك»[٢٠]. وعلاوة على ذلك، يؤيد سـتيـان الفكرة القائلة بقـدرة كل ثقافة على تطويـر نسـختها الخاصة مـن النظريـة الديمقراطيـة، وذلك «باسـتخدام بعـض مواردهـا الثقافيـة المتميـزة»[٢١]. واسـتجاب بعـض العلمـاء والباحثيـن لدعـوة سـتيبان لهم لخـوض غمار هـذا التحدي، فسـلطوا الضوء على وجود مبادئ في الشـريعة والتراث الإسـلامي يمكن أن تشـكِّل أساسًـا لبناء نظرية إسـلامية فـي الديمقراطيـة. وقـد أشـار هـؤلاء العلمـاء والباحثـون -علـى وجـه الخصوص- إلى مفهومَي الإجماع والشـورى، دافعين بأنهما لا يمثلان فقط أساسًا لتطوير نظرية إسـلامية في الديمقراطية الآن، بل سـبق اسـتعمالهما بالفعل في صدر الإسـلام مـن أجل اختيـار ديمقراطـي للخلفـاء[٢٢]. وركَّز أحمـد موصلي -بوجه خاص- على هذه الحجة المؤسسية، مستعينًا أيضًا بـ«وثيقة المدينة» التي نظَّمت الحياة السـياسـية والاجتماعيـة في مجتمـع المدينة بعد أن تولى النبيُّ محمدٌ زمامَ السـلطة فيهـا. فهـو يـرى أن هذه الوثيقة التي تكشـف عـن تصور تعاقدي للسـلطة

(20) Stepan and Robertson, "An 'Arab' More Than a 'Muslim' Democracy Gap," 40.

(21) Stepan, "Religion, Democracy, and the 'Twin Tolerations,'" 44.

(22) Moussalli, *The Islamic Quest for Democracy, Pluralism, and Human Rights*; Abou El Fadl, "Islam and the Challenge of Democracy."

والسياسة هي الأساس الذي قام عليه مجتمع تعدُّدي ومتعدِّد الأديان، وهو ما ينفي فكرة التداخل بين الدين والسياسة في الإسلام[٢٣].

وفيما يتعلق بالأحزاب السياسية، كما سلف القول في الفصل الأول من هذا الكتاب، فإن التحيُّز ضد الأحزاب الإسلامية أشدُّ منه بالنسبة إلى الأحزاب السياسية «الدينية» الأخرى. فقد درجت الأدبيات السابقة على النظر إلى الأحزاب الإسلامية على أنها من الأحزاب المضادة للنظام، ولها خطورتها الخاصة[٢٤]. وهو موقف تعبّر جيليان شويدلر عنه بأسلوب بليغ بوصفها ما تسميه «مفارقة» مشاركة الإسلاميين في الانتخابات، فتقول إن مشاركة الأحزاب الإسلامية في انتخابات ديمقراطية تثير عادةً «مخاوفَ من أن تأتي هذه الانتخابات الديمقراطية إلى سدَّة السلطة بنظام حكم مُعادٍ للديمقراطية»[٢٥]، وقد أقنع هذا الموقف -للمفارقة- كثيرين بتفضيل نظام حكم سلطوي علماني التوجُّه على تلك الأحزاب[٢٦]. ودفع هذا التصورُ معظمَ المجتمع الدولي إلى تأييد الانقلاب العسكري في الجزائر عام ١٩٩٢م (أو على الأقل التسامح معه)، وهو الانقلاب الذي منع «الجبهة الإسلامية للإنقاذ» من تولي السلطة (الأمر الذي قاد في نهاية المطاف إلى حربٍ أهليَّة دامية)، وكرَّر المجتمع الدولي الموقف ذاته مؤخرًا بتسامحه مع حركة الجيش في مصر عام ٢٠١٣م ضد الرئيس محمد مرسي وحكومة «حزب الحرية والعدالة»، الفائزين في انتخابات ديمقراطية حُرة قبل ذلك بعام واحد. وفي حالات أخرى، مثل فوز حركة حماس في انتخابات السلطة الوطنية الفلسطينية عام ٢٠٠٦م، أدى تبنِّي الموقف نفسه بمعظم المجتمع الدولي إلى تجاهل نتائج هذه الانتخابات ببساطة، وإلى فرض العزلة -في الواقع- على حكومات منتخبة في انتخابات حرة[٢٧].

---

(23) Mousalli, *The Islamic Quest for Democracy, Pluralism, and Human Rights*.

(24) Sartori, *Parties and Party Systems*.

(25) Schwedler, "A Paradox of Democracy?" 25.

(٢٦) انظر على سبيل المثال:

Zakaria, The Future of Freedom.

(27) Turner, "Building Democracy in Palestine."

الاستثنائية العربية

يتشابك جزئيًا مع الجدل حول الإسلام والديمقراطية جدل فرعي موازٍ له، يركّز على تحديد الملامح الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية أو الثقافية أو عليها جميعًا في منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، بوصفها هي –وليس الإسلام– ما يمثّل المشكلة الحقيقية بالنسبة إلى عملية التحول الديمقراطي. ومن المعالم البارزة في هذا النقاش الفرعي المقالةُ التي نشرها ألفريد ستيبان (Alfred Stepan) وغرايم روبرتسون (Graeme Robertson) عام ٢٠٠٣م، وقارنا فيها بين مجموعة البيانات المتاحة حول عملية التحول الديمقراطي في البلدان ذات الأغلبية المسلمة، سواء العربية أو غير العربية، ووجدا حالاتٍ عديدة لكيانات سياسية انتخابية تنافسية (تتضمّن حالات ديمقراطية «متفوقة للغاية»، مقارنة بمستواها في التنمية الاجتماعية والاقتصادية) بين البلدان ذات الأغلبية المسلمة غير العربية، مع عدم وجود أي نموذج لها في البلدان العربية. وخلص المؤلفان من ذلك إلى أنه «قد يكون من الأفضل للمنظّرين وصنّاع السياسات أن يبحثوا في الخصوصيات السياسية، مقابل الخصوصيات العرقية أو الدينية، للشرق الأوسط وشمال أفريقيا، بحثًا عن مفاتيح لحلّ لغز الحياة السياسية المعادية للديمقراطية بصرامة في هذه المناطق»[28]. وتمتدُّ هذه الخصوصيات –كما يقول فرانشيسكو كافاتورتا (Francesco Cavatorta) وليز ستورم (Lise Storm)– إلى الأحزاب السياسية أيضًا؛ نظرًا لأن «الأحزاب في العالم العربي تميل إلى أن تكون ضعيفة تنظيميًّا وغامضة أيديولوجيًّا، وإلى أن تلعب دورًا مختلفًا في العمل السياسي، مقارنةً بالأحزاب في المناطق الأخرى من العالم»[29]. ونتيجةً لذلك، فإنه على الرغم من أن الأحزاب تحتفظ أحيانًا بدورٍ مركزيّ في الأنظمة السياسية في منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا[30]، فإنها تُؤلَّف وتُشكَّل بالأساس بُغية توفير رابطة زبائنية وتوجيهية، بينما تتدنّى الرابطة الانتخابية والتشاركية في سُلَّم أولوياتها[31].

(28) Stepan and Robertson, "An 'Arab' More Than a 'Muslim' Democracy Gap," 41.

(29) Cavatorta and Storm, "Preface," xiii.

(30) Hinnebusch, "Political Parties in MENA."

(31) Storm and Cavatorta, "Do Arabs Not Do Parties? An Introduction and Exploration," 4.

ومن بين الدوافع المحتملة ذات الصلة بالاستثنائية العربية تلك الدوافع التي حدّدها ستيبان وروبرتسون؛ وأولها: ضعف كثير من الدول القومية العربية (التابع بدوره من الحدود التعسُّفية التي رسمتها القوى الأوروبية)، وثانيها: الدعم الغربي لكثير من الأنظمة الاستبدادية في المنطقة، وثالثها: حالة الطوارئ الدائمة الناجمة عن الصراع العربي-الإسرائيلي، المرتبط أيضًا بالإنفاق الباهظ على الأمن والجيش في كثيرٍ من الدول العربية.

ووفقًا لما يقوله فريد هاليدي (Fred Halliday)، فإن شيوع فكرة عدم التوافق بين الإسلام والديمقراطية يأتي أيضًا نتيجة الخلط بين الدين وعناصر أخرى.

> فلئن كانت في نطاق البلدان الإسلامية حواجزُ واضحة أمام الديمقراطية، فإنها نتاج سمات اجتماعية وسياسية أخرى معيّنة تشترك فيها مجتمعاتها، تشمل انخفاض مستويات التنمية، والتقاليد الراسخة لسيطرة الدولة، والثقافات السياسية التي تعوق التنوع والتسامح، وغياب تقاليد الملكية الخاصة، والافتقار إلى الفصل بين الدولة والقانون. ومع أن بعض هذه السمات قد تستمدُّ شرعيتها من العقيدة الإسلامية، فلا شيء فيها «إسلامي» على وجه التحديد[٣٢].

ويفسر كثيرٌ من المحللين ندرة الديمقراطية في دول الشرق الأوسط وشمال أفريقيا بالتركيز على الاقتصاد أيضًا، لا سيما دور النفط في اقتصاد المنطقة. ويلخص مايكل روس (Michael L. Ross) -ببراعة- الأسباب الثلاثة التي يمثّل بها أن استغلال الموارد الطبيعية قد يكون عاملًا ضارًّا بالديمقراطية. وأولها: «الأثر الريعي» (rentier effect)، ويشير إلى استخدام الحكومات الغنيّة بالموارد معدلات الضرائب المنخفضة والمحسوبية في تخفيف الضغوط المطالبة بدرجة كبرى من المساءلة. وثانيها: «أثر القمع» (repression effect)، ويرى أن ثروة الموارد تؤخر التحول الديمقراطي، وذلك بتمكين الحكومات من تعزيز تمويلها للأمن الداخلي.

---

(32) Halliday, *Islam and the Myth of Confrontation*, 116.

وثالثها: «أثر التحديث» (modernization effect)، القاضي بإخفاق النمو القائم على تصدير النفط والمعادن في تحقيق تغيـراتٍ اجتماعية وثقافية باتجاه إيجاد حكومة ديمقراطية[٣٣].

وشـهدت أوائل العقد الثاني من القرن الحالي إحياءً للجدل حول الديمقراطية في منطقة الشـرق الأوسـط وشـمال أفريقيا، مع بداية ما يُسمّى الربيع العربي (أو الانتفاضات العربية)، وهو موجة من الاحتجاجات المناهضة لأنظمة الحكم، والتمردات المسلحة، تبعتها عمليات تغيير لأنظمة الحكم، بدأت في تونس (بعد أن أحرق بائع متجول نفسـه، احتجاجًا على سوء الأحوال الاقتصادية وعلى مضايقات قوات الشـرطة)، وسرعان ما اجتاحت الشرق الأوسط كلَّه، وتمخّضت عن تغيير أنظمة الحكم في كلٍّ من تونس ومصر وليبيا واليمن[٣٤]. وعلى الرغم من وجود تفسيراتٍ مختلفة لهذه الانتفاضات العربية -حيث يرجّعها البعض إلى المطالبة بالديمقراطية في المقام الأول، ويرجّعها البعض الآخر إلى المطالبة بالعدالة الاجتماعية والإصلاح الاقتصادي- فإن الراجح أن دافع هذه الانتفاضات هو مزيجٌ من عدّة عوامل مختلفة، منها الاستياء الناجم عن الأزمة الاقتصادية، وندرة بعض الخدمات الأساسية، والرغبة في استئصال الفساد المتفشي في المؤسسات الحكومية، والمطالبة بالحرية السياسية؛ بينما لا يبدو أن الدين كان عاملًا حيويًا فيها، على الأقل في بداية هذه الموجة[٣٥].

وأثارت هذه الانتفاضات موجة حماس[٣٦]، مصحوبة أيضًا بمخاوف من زعزعة الاستقرار في المنطقة. وحين خرجت الأحزاب الإسلامية فائزةً في الانتخابات التي أُجريت في مصر وتونس، انقسم بشأنها المجتمع الدولي، وكذا الجهات الفاعلة في الداخل. فمن جهة، كانت هناك مخاوفُ واسعة النطاق

(33) Ross, "Does Oil Hinder Democracy?" 327–28.

(34) Pace and Cavatorta, "The Arab Uprisings in Theoretical Perspective—An Introduction."

(35) Teti, Abbott, and Cavatorta, *The Arab Uprisings in Egypt, Jordan and Tunisia*, 131.

(36) Panebianco, "The Arab Spring."

(جسدتها فكرة التجاور بين «الشتاء الإسلامي» و«الربيع العربي») من أن تؤدي هذه العملية إلى تخريب إسلامي لعمليات الدمقرطة وللمؤسسات العلمانية في هذه البلدان. ومن جهة أخرى، راود كثيرين الأملُ بأن تكون هذه الانتفاضات مؤشرًا لفاتحة تجديد ونهضة المجتمعات المدنية في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، على غرار ما حدث في أوروبا الشرقية عام ١٩٨٩م[٣٧]، ولاحتمال أن تقود الأحزاب الإسلامية عملية تحول ديمقراطي أوسع في المنطقة (بريادة أخلاقية من تركيا، التي كان يُنظر إليها آنئذ على أنها نموذج فاضل لـ «الديمقراطية الإسلامية»)، على غرار ما فعله الأحزاب الديمقراطية المسيحية في كثير من بلدان أوروبا الغربية في حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية[٣٨].

وسرعان ما ثبت أن هذه الآمال كانت مجرد أوهام...

> ومع منتصف عام ٢٠١١م بدا أن تونس ومصر تناضلان من أجل الانعتاق من الأنظمة الاستبدادية، بينما آل الوضع في ليبيا وسوريا إلى صراع، وأخمدت الاحتجاجات في البحرين بمساعدة القوات السعودية، فيما وعد النظامان الملكيان المغربي والأردني بإصلاحاتٍ لكنها لا تشمل تقليصًا ذا بال لسلطات الملك، وسعت المملكة العربية السعودية وحلفاؤها الخليجيون إلى إنقاذ الأنظمة الصديقة، عبر زيادة هائلة في الإنفاق العام[٣٩].

وعلاوة على ما سبق، فإن المرحلة الانتقالية في مصر -التي انتُخب فيها محمد مرسي، أحد أعضاء جماعة «الإخوان المسلمين»، رئيسًا للبلاد، وهيمن «حزب الحرية والعدالة» المنبثق عن «الإخوان المسلمين» على الحكومة؛ بالتحالف مع أحد الأحزاب السلفية وبعض الجماعات الأخرى- قد انقطعت فجأةً بأحداث عام ٢٠١٣م التي أدت إلى قيام نظام حكم جديد.

---

(37) Kaldor, "Civil Society in 1989 and 2011."

(38) Ozzano, "Religion and Democratization: An Assessment of the Turkish Model."

(39) Teti, Abbott, and Cavatorta, *The Arab Uprisings in Egypt, Jordan and Tunisia*, 6.

ولا يعني هذا السيناريو الشديد السلبية أن الانتفاضات العربية لم تُسفر عن أي مردودٍ إيجابيٍ على منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا. فقد أدت -على سبيل المثال- إلى تأثير تصدُّدي في كثيرٍ من الأنظمة الحزبية، وإن كان ذلك في سياق أنظمة سلطوية تنافسية[40]. إلا أن تونس ظلت هي الحالة الوحيدة الناجحة التي شهدت تعضيدًا للديمقراطية، وباتت هي الآن -كما ذكرنا سلفًا- الدولة العربية الوحيدة التي تحظى بنظام حكمٍ ديمقراطي. وسيصف المحور التالي هذا الاستثناء، ويحاول تفسير سبب نجاحه، مع التركيز بوجه خاص على دور «حركة النهضة» الإسلامية.

خصوصيات السياق التونسي

للمنطقة التي تشغلها تونس الآن تاريخ طويل، بدأ بمدينة قرطاج (الواقعة بالقرب من العاصمة التونسية الحالية) التي كانت عاصمةً لإمبراطورية واسعة بمنطقة البحر المتوسط، فيما بين القرنَيْن الخامس والثاني قبل الميلاد، ثم صارت لاحقًا إحدى أهم مدن الإمبراطورية الرومانية. واكتمل الفتح العربي لتونس في أوائل القرن الثامن الميلادي، على الرغم من مقاومة البربر، وأدى ذلك إلى أسلمة هذه المنطقة، ولكن مع ذلك بقيت بها طوائف مسيحية. وقد توارَث حكمَ المنطقة العديد من الأُسر العربية، ثم حكمها العثمانيون اعتبارًا من عام ١٥٧٤م. وعلى الرغم من تبعية تونس الاسمية للدولة العثمانية، فقد تمتَّعت بقدرٍ من الحكم الذاتي تحت إدارة حكَّام محليين يسمون «الباي»، وتزايدت درجة استقلاليتها مع تفسُّخ الدولة العثمانية. وفي الوقت نفسه، بدأ النفوذ الغربي في المنطقة في الازدياد. وظل البايات يحكمون تونس رسميًّا بعد عام ١٨٨١م حين صارت محمية فرنسية (وهو وضع مختلف عن وضع جارتها الجزائر، التي غزتها فرنسا قبل ذلك بنصف قرن وصارت مستعمرة فرنسية)، دون أي مساسٍ جوهريٍّ بهياكلها المؤسسية فيما عدا وضعها تحت سيطرة باريس. وظل الوضع على هذا الحال حتى حصلت

(40) Storm and Cavatorta, "Do Arabs Not Do Parties? An Introduction and Exploration."

تونس على الاستقلال عام ١٩٥٦م بعد نضالٍ من أجل الاستقلال خاضه «حزب الدستور الجديد» بقيادة الحبيب بورقيبة، وفي سياق عملية تصفية للاستعمار (decolonization) أوسع نطاقًا شملت منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا بأكملها. وقد أصبح بورقيبة قائدًا للدولة الجديدة، وقام بعملية تحديث ترتكز على القومية والعلمانية مع غلبة الحكم المدني على الحكم العسكري (الأمر الذي من المرجَّح أنه حال دون تعرُّض تونس لانقلابات عسكرية ولعمليات توطيد النفوذ العسكري (praetorianism) كتلك التي شهدتها بلدان الشرق الأوسط وشمال أفريقيا الأخرى)[٤١].

وكما يقول ريموند هينبوش (Raymond Hinnebusch)، فقد اتَّسمت تونس عند حصولها على الاستقلال بمزايا مهمَّة مقارنةً ببلدان الشرق الأوسط وشمال أفريقيا الأخرى. فهي مجتمع صغير متجانس، ذو نخبة متماسكة يتم تجنيدها من مهنيين محترفين، متماثلين في انتمائهم للشريحة العليا من الطبقة الوسطى وفي الخلفية الإقليمية والتعليمية، وفي مرورها بتجربة النضال من أجل الاستقلال. وتمتَّع نظام الحكم -الذي ترأسه الحبيب بورقيبة المؤسِّس المُلهم للدولة التونسية- بالهيمنة الأيديولوجية على حركة مظفرة للنضال من أجل الاستقلال، وبالارتكاز على حزب جماهيري يجمع بين نشطاء الطبقة الوسطى والبرجوازية الإسلامية وحركة نقابية متطورة للغاية. وقد نُظِر إلى النظام التونسي على أنه الأكثر فعاليةً في جانب التنمية بشمال القارة الأفريقية، لا سيما من خلال الاستثمار في التعليم وفي تحديث الزراعة عبر المشروعات التعاونية. وقد وضعت النسخةُ «الناعمة» من السلطوية الشعبوية، التي تبناها النظام السلطةَ المتمركزة بيد الحاكم في خدمة التنمية الرشيدة، وإن جاء ذلك على حساب المؤسسية[٤٢].

وبدت عملية التحديث ناجحةً في سنواتها الأولى، على الرغم من غياب الحريات الديمقراطية. فقد كان الاقتصاد في حالة ازدهار معقول؛ وفيما يتعلق

(41) Huntington, *Political Order in Changing Societies*.

(42) Hinnebusch, "Change and Continuity after the Arab Uprising," 14.

بحقوق المرأة، أرسى قانونُ الأحوال الشخصية الصادر عام ١٩٥٦م مبدأ المساواة بين الجنسَين في معظم المجالات الاجتماعية والسياسية. إلّا أن الروح التحديثية هذه تبدَّدت في سبعينيات القرن الماضي، وفَقَد النظام قدرته التعبوية نتيجة إعاقة دورة تداول النخبة[٤٣]. ونمت في السبعينيات معارضة ليبرالية ويسارية داخل حدود النظام السلطوي، جنبًا إلى جنب تنظيم أولى الحلقات المسجدية الإسلامية، التي انبثقت منها لاحقًا «حركة الاتجاه الإسلامي» ثم «حركة النهضة» (التي سنرصد معالم مسيرة تطورها في المحور التالي)[٤٤].

وفي الثمانينيات تأثَّرت منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا بالعولمة النيوليبرالية بدرجة أكبر. وتبيَّن أن ما صاحَبَها من انفتاح اقتصاديّ وزوالٍ لحقوق العمّال كان صادمًا بشكل خاص لتونس -حيث كانت النقابات العمّالية تمثِّل العمود الفقري للنظام- خاصةً بعد عام ١٩٨٧م، حين أطاح زين العابدين بن علي بالرئيس بورقيبة. وفي الوقت نفسه، بدأ يتنامى نفوذ «حركة النهضة»، التي كان يُنظر إليها على أنها تمثِّل المُهمَّشين، مما دفع بعض الليبراليين واليساريين إلى الانحياز إلى النظام لمجابهة صعود الإسلاميين[٤٥].

وعلى المدى الطويل، لم يتحسن الوضع الاقتصادي لمعظم دول الشرق الأوسط وشمال أفريقيا؛ واقتصر ما أحدثته عملية التحرير الاقتصادي على إحلال «احتكارات خاصة محل الاحتكارات العامة» ونشأة «طبقة برجوازية معتمدة على الدولة وساعية إلى الريع ومؤيدة للسلطوية»[٤٦]. وقد لجأ النظام في تونس -كما في بقية دول منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا- أيضًا إلى السماح بعملية إحياء إسلامي حذرة، لتعزيز شرعيته المتآكلة ولمجابهة الإسلاميين. و بعد

---

(43) Hinnebusch, "Change and Continuity after the Arab Uprising."

(44) Cavatorta and Merone, "Moderation through Exclusion?"

(45) Murray, "Enduring Class Struggle in Tunisia"; Hinnebusch, "Change and Continuity after the Arab Uprising."

(46) Hinnebusch, "Change and Continuity after the Arab Uprising," 10.

أحداث الحادي عشر من سبتمبر، لمس النظام التونسي استعدادًا أكبر في أوساط المجتمع الدولي للتسامح مع قمعه للحركات الإسلامية[47]. وقد جاء هذا الموقف الاقتصادي والاجتماعي الإشكالي بشكل متفاقم مصحوبًا بالأزمة الاقتصادية العالمية التي وقعت في أواخر العقد الأول من القرن الحالي، مما أدى -في نهاية المطاف- إلى موجة كبيرة من الاحتجاجات في ديسمبر ٢٠١٠م. وأدت هذه الانتفاضة إلى الإطاحة بالديكتاتور وإجراء أول انتخابات ديمقراطية تمامًا في تونس عام ٢٠١١م، فازت فيها «حركة النهضة»، مع انطلاق عملية تحول ديمقراطي ناجحة.

وإذا نظرنا إلى المحاور التي تمت وَفقها هيكلة النظام السياسي التونسي ما بعد الانتقالي، فسنرى أن هناك «ثلاثة خطوط انقسام رئيسة في السياسة التونسية: الانقسام الديني-العلماني، والانقسام الاجتماعي والاقتصادي، والانقسام الإقليمي»[48].

ولم يكن بروز أهمية الانقسام الديني-العلماني بالأمر المفاجئ؛ إذ كان الإسلاميون على مدى عقود هم أنشط المعارضين لنظام حكم بن علي، الذي تصدَّى لهم من خلال «استراتيجية ثلاثية الأبعاد: يُعدها الأول هو شجبهم بوصفهم بأنهم (متطرفون) من خلال ربطهم بجماعات العنف. ويُعدها الثاني تعزيز المرتكزات الدينية للنظام. ويُعدها الثالث الالتزام بالحداثة وبالقيم الغربية»[49]. كما تضمنت هذه الاستراتيجية السعي أيضًا إلى استقطاب أشهر الناشطات العلمانيات من أجل إبراز حداثة نظام الحكم وانفتاحه المزعومَيْن. ولم يتغيَّر هذا الاهتمام بالانقسام العلماني-الديني بعد مرحلة التحول الديمقراطي، وذلك في ظل وجود «نخبة حضرية وثرية وفرانكفونية -في معظمها- تدعو إلى الدولة

(47) Wolf, *Political Islam in Tunisia*.

(48) Tusi, Abbott, and Cavatorta, *The Arab Uprisings in Egypt, Jordan and Tunisia*, 11.

(49) Wolf, "What Are Secular Parties in the Arab World? Insights from Tunisia's Nidaa Tounes and Morocco's PAM," 33.

العلمانية، بينما تدعو الجماعات شبه الريفية والفقيرة إلى وجوب أن يكون الدين مكونًا مركزيًا في صنع السياسات»[٥٠]. وتعزِّز هذا الانقسام أيضًا بحقيقة أن المبادئ الأيديولوجية للأحزاب العلمانية ضعيفة، وتقتصر عادةً على الالتزام بمسألتي الحداثة والتنمية، وتكاد المادة اللاصقة التي تحافظ على تماسكها تقتصر على العداء للإسلاميين. ومما يزيد من تعقيد هذا الوضع حقيقة أن أحزاب المعارضة تنتهج أيضًا استراتيجية النظام القديم بالتماس الشرعية عبر تقديم نسختهم الخاصة من الإسلام المعتدل والتعدُّدي. فمن هذا المنطلق، نجد أن نوّاب حزب «نداء تونس» خلال الحملة الانتخابية عام ٢٠١٤م قد «ركَّزوا على الموضوعات الدينية أكثر من تركيز «حركة النهضة» عليها»[٥١]؛ ناهيك عن حقيقة أنه قد تعيَّن على «حركة النهضة» أن تتنافس داخل المعسكر الإسلامي مع جماعات سلفية أكثر راديكالية[٥٢].

ولعبت الانقسامات الاجتماعية هي الأخرى دورًا بارزًا في تونس الحديثة العهد بالديمقراطية فيما يتعلّق بكلٍّ من المسائل الاقتصادية وقضايا النوع الاجتماعي. وتتعلق قضايا النوع الاجتماعي –تحديدًا– بالتعارُض بين القطاعات الحضرية الأكثر علمانية وبين القطاعات الريفية المحافظة في المجتمع، المتمسكة –في العادة– برؤى تقليدية بخصوص الأدوار الجندرية.

ومن ثَمَّ فمن الواضح جدًّا أن كلًّا من الانقسام العلماني–الديني والانقسام الطبقي والاقتصادي يرتبطان ارتباطًا وثيقًا بالانقسام الثالث، وهو الانقسام «الإقليمي»، الذي يركِّز على التعارُض بين المناطق الساحلية والمناطق الداخلية في البلاد[٥٣]. وتتجلَّى هذه النقطة بوضوحٍ في نسق اختيارات التصويت في

---

(50) Teti, Abbott, and Cavatorta, *The Arab Uprisings in Egypt, Jordan and Tunisia*, 11.

(51) Wolf, "What Are Secular Parties in the Arab World? Insights from Tunisia's Nidaa Tounes and Morocco's PAM," 65.

(52) Torelli, Merone, and Cavatorta, "Salafism in Tunisia."

(53) Teti, Abbott, and Cavatorta, *The Arab Uprisings in Egypt, Jordan and Tunisia*.

الانتخابات البرلمانية عام ٢٠١٤م، حين صوّتت معظم المحافظات الشمالية لحزب «نداء تونس»، بينما صوّتت كل محافظات الجنوب -الأقل تحضرًا وتنميةً والأكثر محافظةً- لصالح «حركة النهضة».

«حركة النهضة»: حالة ناجحة للاعتدال؟

يضرب تاريخ حركة النهضة بجذوره في حلقات النقاش الإسلامية التي بدأت في أواخر الستينيات، وكانت تُنظَّم في المساجد والمدارس، واستلهمت أيديولوجيا سيد قطب والإخوان المسلمين، ثم تطورت لاحقًا لتصبح حركة سُميت «الجماعة الإسلامية». وحينها كانت هذه الجماعة «حركةً مناهضة للديمقراطية وغير ليبرالية، وترتكز على رؤية توحيدية للسياسة والمجتمع، وعازمة على فرض الشريعة الإسلامية»[٥٤]. وظل النظام الحاكم متسامحًا -في الغالب- مع الإسلاميين حتى أوائل الثمانينيات؛ إذ رأى النظام حتى ذلك الحين أن التهديد الأساسي له يأتي من الدوائر اليسارية[٥٥]. إلا أن نمو الحركة الإسلامية تعزز بعد عام ١٩٧٩م، بنجاح الثورة الإيرانية، التي كشفت عن إمكانية ملموسة لتقويض أنظمة علمانية وإحلال أنظمة تستند إلى الشريعة محلها.

وخلال السبعينيات، صار النشطاء الإسلاميون فاعلين أيضًا في الجامعات، حيث كانت الغلبة فيها لنشطاء الجماعات الليبرالية والماركسية المعارضة مع مساحة ضئيلة جدًّا للأفكار الدينية، الأمر الذي كان مفصليًّا في تطوُّر رؤية النشطاء الإسلاميين تجاه مجتمعهم إلى جانب تطوُّر مهاراتهم السياسية. وقد أدت هذه المواجهة مع مجتمع علماني بالأساس إلى مسارات متباينة، حيث اختار بعضُ النشطاء الإسلاميين التركيزَ فقط على النشاط الاجتماعي والتعليم، بينما سار آخرون في طريق الراديكالية وأنشؤوا تنظيمات جهادية. غير أن الفصيل الذي اصطفَّ حول راشد الغنوشي وعبد الفتاح مورو (وهو الفصيل المؤيِّد من أغلبية

(54) Cavatorta and Merone, "Moderation through Exclusion?" 858.

(55) Wolf, *Political Islam in Tunisia*, 39.

النشطاء الإسلاميين) قد اختار اتباع استراتيجية سياسية، وشكلوا حزبًا سياسيًا رسميًا عام ١٩٨١م يُدعى «حركة الاتجاه الإسلامي»، وطلبوا من النظام الحاكم منحهم الاعتراف الرسمي. وكان هذا الحزب آنذاك يضمُّ فصيلًا معتدلًا منفتحًا على الأفكار الديمقراطية والعمل السياسي المتعدِّد الأحزاب، ولكن يضمُّ أيضًا فصيلًا عقديًا يشجب هذه الأفكار ويعدُّها «غير إسلامية»، مع سعي الغنوشي إلى الوساطة بين الفصيلَين[56].

وشجّع انفتاح النظام في أوائل الثمانينيات على تبنّي هذه الجماعة مسارًا سياسيًا. ولكن هذا الانفتاح لم يدُم طويلًا؛ فقد شهدت تونس موجةً جديدةً من القمع السلطوي، استهدفت هذه المرة الإسلاميين أيضًا. ولذا سجنت السلطات التونسية أكثر من مئة من أعضاء «حركة الاتجاه الإسلامي»، فيما رفضت طلب الاعتراف بها حزبًا سياسيًا رسميًا. وشهدت السنوات التالية -بعد تولّي بن علي السلطة عام ١٩٨٧م- تناوبًا بين فتراتٍ من الانفتاح الجزئي وفتراتٍ من القمع للإسلاميين. وفي الوقت ذاته، تفاقم الانقسام في صفوف الإسلاميين بين فصيلهم العقدي المنادي بالمواجهة مع النظام الحاكم والمستعد لاستخدام العنف، وبين فصيلهم الواقعي المحبِّذ لتطبيق استراتيجية التفاوض والوسائل السلمية (مع توثيق الغنوشي علاقاته مع الفصيل الأخير على نحو مطرد).

وبدا في بداية الأمر أن الرئيس الجديد سيدشن مسارًا جديدًا للحياة السياسية والاجتماعية التونسية عامة، وللعلاقة مع الإسلاميين خاصة. فقد نظّم انتخابات حرة نسبيًا في عام ١٩٨٩م، سُمِح لأعضاء من «حركة النهضة» بالمشاركة فيها، كما اقترح إحياء التراث الإسلامي التونسي (وإن كان دائمًا في سياق إعطاء الأولوية للقومية العربية) في الحياة الثقافية والتعليمية للأمّة. وكانت «حركة النهضة» أيضًا واحدة من بين ستة عشر حزبًا وتنظيمًا وقّعوا على «ميثاق وطني» مع النظام عام ١٩٨٧م، تبنَّوا فيه حقوق الإنسان و«مجلة الأحوال الشخصية»

(56) Wolf, Political Islam in Tunisia.

وحرية التعبير. إلّا أنه سرعان ما تبيّن أن آمال التجديد كانت قصيرة الأجل[٥٧]، فبعد أن فاز المرشحون الذين ساندتهم «حركة النهضة» في الانتخابات، وأصبحوا هم القوة المعارضة الأساسية، رفضت السلطات طلبَ الحركة الاعترافَ بها حزبًا سياسيًّا، وبدأت موجة اضطهاد جديدة شملت اعتقالات ومحاكمات غير عادلة وتعذيب نشطائها[٥٨].

في ظل هذا الوضع، اختارت قيادة «حركة النهضة» عدم اللجوء إلى العنف، على الرغم من سجن نشطائها وتعذيبهم أو حملهم على العيش في المنفى واختفاء أنشطة الحركة من المجال العام التونسي؛ فقد قررت الحركة السَّيْرَ في عكس الاتجاه الذي سلكته «الجبهة الإسلامية للإنقاذ» في الجزائر المجاورة في ظروف مماثلة، فواصلت «حركة النهضة» الدفاع عن حقوق الإنسان وعن الديمقراطية. إلّا أن هذا الموقف لم يسلم من مواجهة تحديات داخل الحركة الإسلامية، خاصةً في ضوء الاستياء من القبول الغربي للقمع في تونس وفي الدول العربية الأخرى بعد هجمات الحادي عشر من سبتمبر. وقد لعب الغنوشي دورًا محوريًّا -سواء بوصفه زعيمًا سياسيًّا أو بوصفه مفكرًا- في إعادة تفسير الرسالة الإسلامية من جهة كونها رسالة «التحرير البشرية ورفع الإصر والأغلال عن الناس» وتحقيق «الحرية الروحية والاجتماعية» في سياق مجتمع ديمقراطي وتمدُّني[٥٩]. وكان هذا يعني ضمنًا تهميش القادة المسوغين للعنف السياسي، من أمثال صالح كركر (الذي كان من بين قادة الحركة في الماضي)، وطردهم من الحركة في نهاية المطاف. وكما يؤكّد فرانشيسكو كافاتورتا (Francesco Cavatorta) وفابيو ميرون (Fabio Merone)، فإن ما شهدته حركة النهضة من اعتدالٍ يتضح أيضًا من خلال جملةٍ من التحولات الجوهرية في برنامجها وخطابها. أولها: قبولها بفكرة الدولة المدنية التي يُعَدُّ الدين

---

(٥٧) حصل مرشحو «حركة النهضة» على ١٤,٥٪ من الأصوات على المستوى الوطني رسميًّا، وإن كان بعض المراقبين يرون أن الأرقام الفعلية التي حصلت عليها أعلى من ذلك بكثير (انظر: Wolf, 71).

(58) Wolf, *Political Islam in Tunisia.*

(59) Cavatorta and Merone, "Moderation through Exclusion?" 869.

فيها مجرَّد مُحدِّد للهوية، وليس مصدرًا لصنع السياسات. وثانيها: قبولها بفكرة حقوق الإنسان وتبنِّيها «مجلة الأحوال الشخصية» التونسية. وثالثها: قبولها باقتصاد السوق الحر. ورابعها: رفض عملية التعبئة ضد الإمبريالية والغرب. وبالإضافة إلى ذلك، طوَّر قادة «حركة النهضة» -إبان إقامتهم في المنفى- علاقاتٍ مع بعض المعارضين العلمانيين للنظام، من أمثال منصف المرزوقي. وفي غضون ذلك، عزز بن علي في العقد الأول من هذا القرن مسعاه للإحياء الإسلامي على نحو حذر؛ الأمر الذي يسَّر أيضًا بشكل محدود أن تعود «حركة النهضة» لتصبح حركة سرية في بعض مناطق البلاد.

ومهَّد ذلك السبيلَ أمام العودة العلنيَّة للحركة، حين اضطر بن علي في ١٤ يناير ٢٠١١م إلى الهروب من البلاد بعد أربعة أسابيع من الاضطرابات الشعبية الضخمة. فقد عاد قادة «حركة النهضة» -ومنهم الغنوشي- إلى تونس، ووجدوا أنفسهم في وضع سياسيٍّ مريح؛ الأمر الذي أوضحته تمامًا انتخابات «المجلس الوطني التأسيسي»، التي أجريت في أكتوبر ٢٠١١م؛ حين حصدت «حركة النهضة» ٣٧٪ من الأصوات. وأكَّدت الأحداث التالية اعتدال الحركة، فقد قبلت تشكيل ما يُسمَّى «حكومة الترويكا»[٦٠]، بالشراكة مع حزبَيْن علمانيَّيْن: «التكتل الديمقراطي من أجل العمل والحريات»، وهو حزب يساري، و«المؤتمر من أجل الجمهورية»[٦١]. وشاركت «حركة النهضة» أيضًا في صياغة دستور يُقرّ بالإسلام دينًا رسميًّا للدولة، ولكنه يقرِّر أيضًا حرية العقيدة، وإن كان ذلك قد تمَّ بعد جدلٍ سياسيٍّ صعب ومستقطب[٦٢]، نتيجة وقوع هجمات إرهابية شنَّها إسلاميون، ونتيجة الإطاحة بجماعة «الإخوان المسلمين» من السلطة عام ٢٠١٣م. وظلَّ الوضع إشكاليًّا -بوجه خاص- بالنسبة إلى «حركة النهضة»؛ وذلك لأنه يعكس استقطابات داخلية في صفوفها بين الفصائل البراغماتية والفصائل الأكثر راديكالية المطالبة بتطبيق

(60) Cavatorta and Merone, "Moderation through Exclusion?"

(٦١) الموقَّت، «خروج النهضة المُرتَبك من الإسلام السياسي».

(62) Marks, "Tunisia's Unwritten Story."

الشريعة. إلّا أن الدليل على غلبة رؤية الفصائل البراغماتية تأكّد عام ٢٠١٤م حين خسرت «حركة النهضة» الانتخابات بحصولها على ٢٧٪ من الأصوات مقابل حصول حزب «نداء تونس» العلماني على ٣٧٪، مع قبولها هذه الهزيمة الانتخابية والمشاركة بوزير واحد فقط في حكومة وحدة وطنية.

وتعزّز هذا الالتزام بالديمقراطية بدرجة أكبر في مايو ٢٠١٦م في المؤتمر العام العاشر لـ«حركة النهضة»، حين قررت الحركة التركيز حصريًّا على العمل السياسي وفصل الأنشطة الدعوية عن الأنشطة الحزبية. وقد دلّ اختيار الحركة هذا المنحى على قطيعة مع جذورها الإسلامية، أي مع أصولها في الحلقات المسجدية، وأتاح لها مكانًا ضمن الأسرة الواسعة للأحزاب السياسية المحافظة. وعلى الرغم من احتمال أن يكون هذا الابتكار [فصل العمل الحزبي عن العمل الدعوي] استجابةً لمزيج معقّد من الدوافع الداخلية والخارجية، فقد طرحه الغنوشي على أنه من آثار الانتقال من نظام سياسي منغلق إلى نظام سياسي ديمقراطي، لم يعُد من الضروري معه التخفي بالمساجد والنقابات العمّالية والجمعيات الخيرية، بل أصبح من الممكن للحركة الوجود بصفتها «طرفًا سياسيًا علنيًا»[٦٣]. وأقرّ الناخبون التونسيون هذا التوجُّه وثمّنوه، وجعلوا «حركة النهضة» مجددًا هي الحزب الأكبر في البرلمان، حيث منحوها في انتخابات ٢٠١٩م قرابة ٢٠٪ من الأصوات، وإن جاء هذا في سياق تشظّي النظام السياسي.

ملاحظات ختامية

يبدو أن «حركة النهضة» قد أصبحت الآن دعامةً لاستقرار النظام السياسي التونسي الديمقراطي، وإن كان هذا يأتي في وضع مقلق جزئيًّا، ويتّسم بتزايد حالة التشتُّت السياسي وتدنّي نفوذ الأحزاب السياسية الوطنية. وثمة جدل ساخن بين الباحثين حول تحديد أسباب عملية الاعتدال الناجحة هذه التي حوّلت حزبًا دينيَّ التوجُّه معاديًا للنظام، و«أصوليًّا» (وفق التصنيف المبيَّن في الفصل الثالث من هذا

(٦٣) المؤلِّب، «خروج النهضة المُرتَبك من الإسلام السياسي».

الكتاب)، إلى حزب «محافظ» ومؤيد للديمقراطية في غضون عقود قليلة. فبعض الكتّاب على قناعة بأن الإسلاميين في منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا «يمكن إجبارهم على الاعتدال»[٦٤] من خلال ممارسة درجة ما من القمع. وتنتقد آنا وولف (Anne Wolf) هذه المقاربة، وتبيّن أنه لا يمكن اعتبار اعتدال «حركة النهضة» ثمرةً للقمع؛ لأن «حملات القمع التي قام بها النظام قد أسفرت عن مآلات متباينة وغير مقصودة أحيانًا»، وأدت في حالة بعض الجماعات إلى تبنّيها أيديولوجيات أكثر محافظة بل حتى عنيفة[٦٥]. وعلى كل حال، يرى كافاتورتا وميرون أن حالة «حركة النهضة» تثير الشكَّ في فرضية «الإدماج-الاعتدال» بأكملها؛ نظرًا لكون الاعتدال لم يتحقّق في هذه الحالة عبر المشاركة السياسية، وإنما في سياق «استبعاد مزدوج: من الدولة ومن قطاعات كبيرة من المجتمع التونسي»[٦٦]. فهذا وضع يبدو أن عزم قادة الحزب على اتباع مسار ديمقراطي وغير صدامي قد لعب دورًا حيويًّا في تحقيق الاعتدال[٦٧].

ويبدو جزئيًّا أن هذا «الانحراف»[٦٨] أو هذه «المفارقة» التونسية[٦٩] ثمرةٌ لعمليات اجتماعية وتاريخية خلقت سياقًا مواتيًا للحوار وللسعي إلى «إجماع تاريخي»[٧٠]، لا إلى مجابهة صريحة بين العلمانيين والإسلاميين. ويبدو فعلًا أن قيود الديمقراطية الانتخابية والواجبات التي فرضتها الاستراتيجيات الائتلافية قد أسهمت في تحقيق التزام «حركة النهضة» بالقيم الديمقراطية بعد ثورة ٢٠١١م، وتركيزها -في نهاية المطاف- على الأنشطة السياسية، لا على الحلقات الدعوية

---

(64) Hamid, *Temptations of Power*, 206.

(65) Wolf, *Political Islam in Tunisia*, 80.

(66) Cavatorta and Merone, "Moderation through Exclusion?" 865.

(67) Haugbølle and Cavatorta, "Beyond Ghannouchi. Islamism and Social Change in Tunisia"; Ghannouchi, "Islam and Democracy in Tunisia."

(68) Masri, *Tunisia*.

(69) Marks, "Tunisia's Unwritten Story."

(70) McCarthy, "The Politics of Consensus."

والدينية[٧١]. وبتعبير أكثر تحديدًا، كما يقول إسين كيرديش (Esen Kirdiş)، فإن التزام «حركة النهضة» بالديمقراطية بعد التحول الذي حدث عام ٢٠١١م «يراقبه ويوازنه من خارج البرلمان وجودُ مجتمع مدني قوي»، ويراقبه ويوازنه من داخل البرلمان «الفاعلون الآخرون... الملتزمون بالديمقراطية الليبرالية»[٧٢].

وخلاصة القول أن دور «حركة النهضة» في النظام السياسي التونسي والسياق الأوسع في منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا يستحقُّ -بالتأكيد- مزيدًا من البحث في المستقبل، نظرًا أيضًا إلى أهميته التنظيرية في دراسة الأحزاب السياسية وتطورها.

(٧١) المؤدّب، «خروج النهضة المُرتبك من الإسلام السياسي».

(72) Kirdiş, "Wolves in Sheep Clothing or Victims of Times?" 912.

مراجع الفصل التاسع

Abou El Fadl, Khaled. "Islam and the Challenge of Democracy." *Boston Review* (April/May 2003). https://web.archive.org/web/20070119153747/http://bostonreview.net/BR28.2/abou.html).

Anckar, Carsten. *Religion and Democracy: A Worldwide Comparison.* Abingdon: Routledge, 2011.

An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1996.

Badie, Bertrand. *Les deux Etats: Pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam*. Paris: Fayard, 1986.

Campanini, Massimo. *Islam e Politica*. Bologna: Il Mulino, 1999.

Cavatorta, Francesco, and Fabio Merone. "Moderation through Exclusion? The Journey of the Tunisian Ennahda from Fundamentalist to Conservative Party." *Democratization* 20, no. 5 (2013): 857–75.

Cavatorta, Francesco, and Lise Storm. "Preface." In *Political Parties in the Arab World. Continuity and Change*, edited by Francesco Cavatorta and Lise Storm, xii–xiii. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018.

Fox, Jonathan. "Ethnic Minorities and the Clash of Civilizations: A Quantitative Analysis of Huntington's Thesis." *British Journal of Political Science* 32, no. 3(2002): 415–34.

Gellner, Ernest. *Postmodernism, Reason and Religion*. London; New York: Routledge, 1992.

Ghannouchi, Rached. "Islam and Democracy in Tunisia." *Journal of Democracy* 29, no. 3 (2018): 5–8.

Halliday, Fred. *Islam and the Myth of Confrontation: Religion and Politics in the Middle East*. London; New York: I. B. Tauris, 2002.

Hamid, Shadi. *Temptations of Power: Islamists and Illiberal Democracy in a New Middle East*. Oxford; New York: Oxford University Press USA, 2014.

Haugbølle, Rikke Hostrup, and Francesco Cavatorta. "Beyond Ghannouchi. Islamism and Social Change in Tunisia." *Middle East Report*, no. 262 (2012).

Hinnebusch, Raymond. "Change and Continuity after the Arab Uprising: The Consequences of State Formation in Arab North African States." *British Journal of Middle Eastern Studies* 42, no. 1 (2015): 12–30.

———. "Political Parties in MENA: Their Functions and Development." *British Journal of Middle Eastern Studies* 44, no. 2 (2017): 159–75.

Huntington, Samuel P. *Political Order in Changing Societies*. New Haven, CT: Yale University Press, 1968.

———. "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs* 72, no. 3 (1993): 22–49.

———. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster, 1996.

Kaldor, Mary. "Civil Society in 1989 and 2011." *openDemocracy*, February 7, 2011. https://www.opendemocracy.net/en/civil-society-in-1989-and-2011/.

Kirdiş, Esen. "Wolves in Sheep Clothing or Victims of Times? Discussing the Immoderation of Incumbent Islamic Parties in Turkey, Egypt, Morocco, and Tunisia." *Democratization* 25, no. 5 (2018): 901–18.

Lakoff, Sanford A. "The Reality of Muslim Exceptionalism." *Journal of Democracy* 15, no. 4 (2004): 133–39.

Lewis, Bernard. *The Political Language of Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.

Marks, Monica. "Tunisia's Unwritten Story." *The Century Foundation*, March 14,. 2017. https://tcf.org/content/report/tunisias-unwritten-story/.

Masri, Safwan M. *Tunisia: An Arab Anomaly*. New York: Columbia University Press, 2017.

McCarthy, Rory. "The Politics of Consensus: Al-Nahda and the Stability of the Tunisian Transition." *Middle Eastern Studies* 55, no. 2 (2019): 261–75.

Mernissi, Fatema. *Islam and Democracy: Fear of the Modern World*. Cambridge, MA: Basic Books, 2002.

Merone, Fabio. "Enduring Class Struggle in Tunisia: The Fight for Identity beyond Political Islam." *British Journal of Middle Eastern Studies* 42, no. 1 (2014):74–87.

Moussalli, Ahmad. *The Islamic Quest for Democracy, Pluralism, and Human Rights*. Gainesville: University Press of Florida, 2003.

Munck, Gerardo L., and Jay Verkuilen. "Conceptualizing and Measuring Democracy: Evaluating Alternative Indices." *Comparative Political Studies* 35, no. 1 (2002): 5–34.

Ozzano, Luca. "Religion and Democratization: An Assessment of the Turkish Model." In *Winds of Democratic Change in the Mediterranean. Processes, Actors and Possible Outcomes*, edited by Stefania Panebianco and Rosa Rossi, 131–49. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2012.

Pace, Michelle, and Francesco Cavatorta. "The Arab Uprisings in Theoretical Perspective—An Introduction." *Mediterranean Politics* 17, no. 2 (2012): 125–38.

Panebianco, Stefania. "The Arab Spring: When Democracy Meets Global Protest." *Italian Political Science* 7, no. 1 (2012).

Ross, Michael L. "Does Oil Hinder Democracy?" *World Politics* 53, no. 3 (2001): 325–61.

Roy, Olivier. *L'echec de l'islam Politique*. Paris: Seuil, 1992.

Sachedina, Abdulaziz. *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*. New York: Oxford University Press, 2001.

Sartori, Giovanni. *Parties and Party Systems: A Framework for Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

Schwedler, Jillian. "A Paradox of Democracy? Islamist Participation in Elections." *Middle East Report*, no. 209 (1998): 25–29+41.

Stepan, Alfred C. "Religion, Democracy, and the 'Twin Tolerations.'" *Journal of Democracy* 11, no. 4 (2000): 37–57.

Stepan, Alfred C., and Graeme B. Robertson. "An 'Arab' More Than a 'Muslim' Democracy Gap." *Journal of Democracy* 14, no. 3 (2003): 30–44.

Storm, Lise, and Francesco Cavatorta. "Do Arabs Not Do Parties? An Introduction and Exploration." In *Political Parties in the Arab World. Continuity and Change*, edited by Francesco Cavatorta and Lise Storm, 1–20. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018.

Teti, Andrea, Pamela Abbott, and Francesco Cavatorta. *The Arab Uprisings in Egypt, Jordan and Tunisia: Social, Political and Economic Transformations*. New York: Palgrave Macmillan, 2017.

Tibi, Bassam. *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*. Berkeley: University of California Press, 2002.

Torelli, Stefano M., Fabio Merone, and Francesco Cavatorta. "Salafism in Tunisia: Challenges and Opportunities for Democratization." *Middle East Policy* 19, no. 4 (2012): 140–54.

Turner, Mandy. "Building Democracy in Palestine: Liberal Peace Theory and the Election of Hamas." *Democratization* 13, no. 5 (2006): 739–55.

Wolf, Anne. *Political Islam in Tunisia: The History of Ennahda*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2017.

———. "What Are Secular Parties in the Arab World? Insights from Tunisia's Nidaa Tounes and Morocco's PAM." In *Political Parties in the Arab World. Continuity and Change*, edited by

Francesco Cavatorta and Lise Storm, 49–71. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018.

Zakaria, Fareed. *The Future of Freedom: Illiberal Democracy at Home and Abroad*. New York: W. W. Norton & Company, 2003.

المؤدّب، حمزة. «خروج النهضة المُرتَبِك من الإسلام السياسي». مركز كارنيغي للشرق الأوسط،٢٩ أكتوبر، ٢٠١٩م. https://carnegie-mec.org/2019/10/29/ar-pub-80218.

الخاتمة

أقنعة الدين السياسية

عنونتُ الدراسة التي نشرتها عام ٢٠١٣م بمجلة الدمقرطة (*Democratization*)، وعرضت فيها تصنيفي للأحزاب الدينية التوجُّه بعنوان «الوجوه السياسية المتعدِّدة للدين». وكان هذا العنوان يسعى إلى تسليط الضوء على تعدُّد الأدوار المختلفة التي يلعبها الدين في السياسة الحزبية، في مقابل الفكرة التقليدية والثنائية عن الأحزاب «العلمانية» في مقابل «الأحزاب الدينية». وحين كنت أضع اللمسات الأخيرة في هذا الكتاب، وعندما شرعت في التفكير في عنوان مناسب له، قرَّرت اتباع مسار العنوان السابق، ولكن مع تغييره إلى أقنعة الدين السياسية. وستتضح تمامًا أسباب هذا التغيير في هذه الخاتمة وبالتفصيل، لكنني أسارع هنا إلى القول بأنها في جوهرها مرتبطةٌ بفكرة أن دور الدين في السياسة في المرحلة التاريخية الراهنة -بتعبير ديفي[1]- ليس متصلاً بمسألة الانتماء لمجتمعات وجماعات دينية، ولا متصلًا بمسألة الاعتقاد والممارسة، بل يشمل التماهي مع هوية جماعية (حقيقية أو متصورة) مع وَصْم الهويات الجماعية أو الأنماط النخبوية المختلفة الأخرى (التي قد تحتوي أحيانًا على هويات ونخب دينية). وبهذا يصبح الدين أكثر فأكثر -من حيث دوره كصانع للهوية- قناعًا (mask) للفاعلين السياسيين، وليس وجهًا (face) لهم (هذا إن افترضنا أنه كان أصلًا وجهًا لهم في المقام الأول).

ولبيان الأسباب التي أدت بنا إلى هذا الاستنتاج، وتحليل الرؤى التنظيرية الأخرى التي رصدناها حول دور الدين في السياسة الحزبية في الديمقراطيات المعاصرة، سنجري في هذه الخاتمة مقارنةً بين حالات الدراسة التي تناولها هذا الكتاب بالتحليل، وذلك من أربعة زوايا، أولاها: أنماط الأحزاب، وثانيتها:

(1) Davie, *Religion in Britain since 1945.*

مسارات التغيير في الأحزاب، وثالثها: الانقسامات التي تشمل الدين، ورابعها: العلاقات بين أنماط الأحزاب والتحول الديمقراطي. ثم تأتي في نهاية الخاتمة خلاصةٌ لأهم النتائج التي توصلنا إليها في هذا الكتاب، مع ربطها أيضًا بالأدبيات السابقة الأهم التي راجعناها في الفصل الأول.

أنماط الأحزاب

كما أوضحنا في تحليل الحالات الدراسية، فبالإمكان العثور على جميع الأنماط الخمسة للأحزاب الدينية التوجُّه الموصوفة بالفصل الثالث في بعض الأنظمة السياسية التي تناولها هذا الكتاب. إلّا أن بعض هذه الأنماط أكثر تكرارًا من بعض، وبعضها نادر تمامًا. وبوسعنا بالتأكيد أن ندرج النمطَيْن «المحافظ» و«القومي» ضمن الأنماط المتكررة، فيما يمكننا إدراج كلٍّ من نمط الحزب «الأصولي» وحزب «المعسكر» والحزب «التقدُّمي» ضمن الأنماط النادرة.

ومن الواضح أن الحزب «المحافظ» نمطٌ ناجحٌ للغاية في العديد من الحالات التي حلَّلناها؛ وهو أمر مفهوم للغاية، في ضوء ارتباطه باتجاهَيْن قويَّيْن في أيديولوجيته، لجمعها بين تأييد النيوليبرالية الاقتصادية وبين الموقف المحافظ فيما يتعلق بالدين والقيم. ففي الولايات المتحدة، لدينا على الدوام مثال كبير على حزب «محافظ»، غالبًا ما يكون هو الحزب الحاكم، وهو «الحزب الجمهوري». وفي إيطاليا كان لدينا حزب «محافظ» واسع النفوذ في الثمانينيات، وهو حزب «الديمقراطية المسيحية»، الذي اختفى لاحقًا، ولكن حلَّت محلَّه أحزابٌ أخرى تؤدي وظائف مماثلةً في إطار ائتلاف يمين الوسط، من بينها «فورزا إيطاليا» و«شعب الحرية» (ناهيك عن أحزاب الوسط والأحزاب المحافظة المسيحية الأخرى الأصغر منهما). وكان لدينا بالفعل في الثمانينيات حزب حاكم من النمط «المحافظ» هو «حزب الوطن الأم». وبوسعنا أن نرى ظاهرةً لافتةً للانتباه تتمثَّل في تطور أحزاب ذات هوية «أصولية» (مثل «حزب الرفاه» في الثمانينيات والتسعينيات) باتجاه النمط «المحافظ»، بنشأة «حزب العدالة والتنمية»

في العقد الأول من القرن الحالي. ويبدو أن الحالتين اللتين تركّزان بدرجة أقوى على الانقساميّن العرقي والقومي (الهند وإسرائيل)، هما فقط الاستثناء بالنسبة إلى هذا الاتجاه. وواقع الأمر أنه على الرغم من أن لحزبَي «الليكود» و«بهاراتيا جاناتا» بعضَ سمات النمط «المحافظ»، فإن العنصر «القومي» هو الغالب بالتأكيد على أيديولوجيتهما وسياساتهما.

ومن اللافت للنظر بحقٍّ أنه بينما ساد النمط «القومي» من الأحزاب الدينية التوجُّه من بداية الفترة التي تشملها هذه الدراسة في حالتي الهند وإسرائيل، وهما حالتان اتّسمتا تقليديًّا بوجود طوائف دينية مختلفة وبصراعات فيما بينها، فإن جميع الحالات الأخرى بدا أنها تصطف في الاتجاه ذاته منذ العقد الأول من القرن الحالي، مع اطّراد هذا التوجُّه في العقد الثاني. ففي تركيا جاء ذلك نتيجة التحول الأيديولوجي لـ «حزب العدالة والتنمية» على نحو مطرد باتجاه النمط «القومي» بعد غزوه أجهزة الدولة. أما في الولايات المتحدة، فعلى الرغم من أن «الحزب الجمهوري» كان له دائمًا توجُّه «قومي»، فقد تعضد هذا التوجُّه بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، وأصبح واضحًا بوجه خاص في ظل قيادة دونالد ترامب، الرئيس المعروف بميوله الشعبوية المناهضة للمسلمين وللهجرة. وأخيرًا، جاء هذا التوجُّه في إيطاليا نتيجة حلول حزب «الرابطة» الذي يتزعمه سالفيني محلَّ حزب «فورزا إيطاليا» («شعب الحرية»، سابقًا) الذي كان يتزعمه برلُسكوني. فقد كان حزب «الرابطة» حزبًا إقليميًا في الماضي، ثم أصبح هو حزب يمين الوسط الأساسي (والمرشح وفق استطلاعاتٍ للرأي، أجريت خلال كتابة هذا الفصل، لأن يكون أكبر الأحزاب الإيطالية، بحصوله على ٣٠٪ من أصوات الناخبين). ويتبنّى هذا الحزب اليوم رسالةً يمينية شعبوية قومية لا تختلف كثيرًا عمّا يحمله ترامب.

وكما سلف القول، فإن الأنماط الثلاثة الأخرى للأحزاب الدينية التوجُّه (النمط «الأصولي» و«التقلُّمي» ونمط «المعسكر»)، أقل تواترًا بكثير في الحالات التي تناولها هذا الكتاب بالتحليل. ومن اللافت للنظر -على وجه الخصوص- ندرة وجود أحزاب «أصولية» تمامًا (وإن كانت توجد فصائل «أصولية»، بلا ريب، داخل

بعض الأحزاب الأكبر؛ كما هو الحال في «حزب العدالة والتنمية» التركي و«الحزب الجمهوري» الأمريكي). وباستثناء أحزاب صغيرة مثل حزب «كاخ» الإسرائيلي (القريب بدوره من نمط الحزب «القومي»)، فإن الحزب «الأصولي» الوحيد الناجح بحقٍّ من بين حالات الدراسة في هذا الكتاب هو «حزب الرفاه» التركي، الذي حُلّ في أواخر التسعينيات، ليظهر بعده حزب محافظ واسع النطاق، هو «حزب العدالة والتنمية». وعلى ما يبدو، فإن هذا الارتباط بين الديمقراطية وندرة النمط «الأصولي» من الأحزاب الدينية التوجُّه قد يدعم فرضية الاعتدال عبر الإدماج، التي عرضنا لها في الفصل الأول. ولكن هذا ليس ما يشير إليه التحليل الأوسع للحالات الخمس، كما سنبيّن بالتفصيل لاحقًا.

ونمط «المعسكر» نادر جدًّا هو الآخر، وقد نعثر عليه -في الغالب- في سياق البلدان ذات التنوع العرقي والديني مع وجود طوائف أقليات دينية قوية ومتماسكة. ومع ذلك، حين يوجد هذا النمط من الأحزاب، فإنه يبقى ويستمر على نحو ملحوظ. وتلك هي الحال -مثلًا- بالنسبة إلى «حزب شيروماني أكالي» السيخي والأحزاب الهندية الصغيرة الأخرى الممثلة للأقليات، ولكن الأهم أن تلك هي الحال بالنسبة إلى ساحة الأحزاب الإسرائيلية الأرثوذكسية المتطرفة [الحريدية]، التي وإن كانت قد شهدت عمليات واضحة من التغير والانشقاق الحزبي (سنناقشه لاحقًا، خاصةً فيما يتعلق بالتحول من التركيز على الفوارق الدينية إلى التركيز على الفوارق الدينية-العرقية والطبقية)، فإنها عرفت درجة استقرار ملحوظة من حيث وزنها في النظام السياسي الإسرائيلي. فلم يقف استقرار هذه الأحزاب عند كونها لم تمسها -نسبيًّا- عمليات التحديث والعلمانية، بل تعدى ذلك إلى تزايد أهميتها، نتيجة توجهات ديموغرافية مواتية لها. ومع ذلك، وكما يتضح من حالة حزب «شاس»، فإن هذه الأحزاب لا تحرز اختراقًا انتخابيًّا كبيرًا إلّا عند نجاحها في توسيع نطاق جاذبيتها ليشمل قواعد انتخابية خارج معسكرها، مستعينة بخطابات اقتصادية أو عرقية أو طبقية أو جميعها معًا.

وعلى العكس من ذلك، فإن نمط الحزب «التقدُّمي» نادر وغير مستقر إلى حدٍّ بعيد. فبدايةً لا يمكن العثور عليه في جميع الحالات التي يتناولها هذا الكتاب. ويبدو -على وجه الخصوص- أنه لا ينمو في سياقٍ تركّز فيه الأنماط الأخرى من الأحزاب الدينية التوجُّه -بشكل ما- على قضايا العدالة الاجتماعية. وفي بعض الدول، مثل الولايات المتحدة التي يوجد فيها فصيل «يساري ديني» عادةً داخل «الحزب الديمقراطي»، فإن اختيار هذا الفصيل ألا يصبح حزبًا قائمًا بذاته هو بالتأكيد نتيجة لنظام انتخابي يمنح الفوز للأكثر أصواتًا، في سياق نظام حزبين راسخ (وإن كان هنا دورٌ بالتأكيد للفصل بين الدولة والمؤسسات الدينية بحكم الدستور)[1]. وليس بوسعنا أن نرصد -إلا لأمد محدود- وجود حزب ديني التوجُّه مستقل من النمط «التقدُّمي»، هو حزب «ميماد» الإسرائيلي (الذي اندمج -بالرغم من هذا- في حزب «العمل» لاحقًا، ثم اختفى عمليًّا كقوة سياسية)؛ والنموذج الأبرز لهذا النمط هو تجربة حزب «مارغريتا» الناجحة، الذي كان قد أصبح تقريبًا أكبر أحزاب يسار الوسط في إيطاليا في العقد الأول من القرن الحالي، قبل أن يصير جزءًا من «الحزب الديمقراطي».

وأخيرًا، فإن تحليلنا لأنماط الأحزاب المرصودة في هذه الحالات يؤكِّد الفكرة التي طرحناها في الفصل الثالث عن أن التصنيف المتبنَّى في هذا الكتاب ليس صارمًا ودامغًا، ولم نقصد به أن تكون بين الأنماط الحزبية الخمسة المبيَّنة فيه علاقة تعارُض؛ بل هي أنماط مثالية يمكن أن تحوي تلوّنات وتهجينًا. وهذه الفكرة هي أيضًا ثمرة لحقيقة أن الأحزاب السياسية -خاصةً الكبيرة منها- تنظيماتٌ معقَّدة، تحتوي في الغالب على فصائل ذات توجهات عديدة مختلفة. ويتجلَّى هذا التعقيد بوجه خاص في حزب «الديمقراطية المسيحية» الإيطالي، الذي مثَّل نموذجًا مصغرًا للمجتمع الإيطالي، وتضمَّن فصائلَ بالغة التنوع، تمتدُّ من المسيحيين المحافظين اليمينيين إلى فصيل الاشتراكيين المسيحيين. وقد اتَّسم

---

(٢) على العكس، لم يكن لنظام سياسي مماثل الأثر نفسه في الهند، التي هي حالة تتَّسم بنظام حزبي بالغ التشظي والتنوع محليًّا.

«حزب الوطن الأم» التركي، في ثمانينيات القرن العشرين، بسمات مماثلة جدًا. ويمكن ملاحظة هذه السمات أيضًا -وإن بدرجة أقل وضوحًا- في معظم الأحزاب «المحافظة» التي شملتها هذه الدراسة، مثل «حزب العدالة والتنمية» التركي و«الحزب الجمهوري» الأمريكي (وإن بدا أن الهويتين «المحافظة» و«القومية» في الحالتين قد صارتا أكثر هيمنةً في العقد الماضي، مع تراجع في مستوى التعدُّدية الداخلية في الحزبين). وكما يتضح من الحالات التي يتناولها الكتاب، فإنه يمكن أن تتغيّر هوية حزب ما نتيجة لعوامل عديدة؛ بدءًا من الأحزاب ذات البنية القابلة للاختراق (كما هو الحال في الولايات المتحدة)، مرورًا بتلك التي تشهد تغيرًا في القاعدة الاجتماعية للحزب (كما هو الحال في تركيا)، وصولًا إلى التفاعل بين ضغوط القاعدة الانتخابية والاستراتيجيات المفروضة من الأعلى إلى الأدنى من قِبَل قيادة الحزب (كما هو الحال في الهند).

مسارات التغيير

يقودنا ما سلف إلى النقطة الثانية في تحليلنا المقارن، ألا وهي مسارات التغيير في الأحزاب. فكما اتّضح من الفصول التنظيرية الثلاثة الأولى، فقد ركّزت الأدبيات السابقة حول «الأحزاب الدينية» -غالبًا- على عمليتي الاعتدال (moderation) والدفع نحو التطرف (radicalization)، وهذا يعني -فيما يتصل بتصنيفنا لأنماط الأحزاب- التحول من النمط «الأصولي» إلى النمط «المحافظ»، أو العكس. بيد أن كلا هذين المسارين غيرُ ذي أهمية بالنسبة إلى التحليل الذي يقدّمه هذا الكتاب، وذلك ببساطة لندرة الأحزاب «الأصولية» في الحالات الخمس [محل الدراسة]، كما أشرنا آنفًا. وربما تكون الحالة الوحيدة المهمّة للاعتدال الحزبي التي يتناولها هذا الكتاب هي حالة التحول الذي طرأ على الحركة الإسلامية التركية في العقد الأخير من القرن العشرين والسنوات الأولى من القرن الحادي والعشرين. إلّا أننا لا نشهد حتى في هذه الحالة ظاهرة تحوّل حزبي، بل هي ظاهرة تمايز؛ نتيجةَ حظر «حزب الرفاه»، ثم «حزب الفضيلة» بعد سنوات معدودات، ثم

إنشاء «الحرس القديم» التابع لأربكان «حزب السعادة» (وهو حزب «أصولي»)، مع انفصال الجناح «الإصلاحي» في «حزب الفضيلة» ليشكّل «حزب العدالة والتنمية» (الذي ظلّ حزبًا «محافظًا» حتى أوائل العقد الثاني من القرن الحالي على الأقل). ومن الأهمية أيضًا بمكانٍ في هذا السياق ملاحظة أن هذا التطور ناتجٌ عن قيود خارجية (وصاية الجيش وأحكام المحكمة الدستورية)، وإن كانت له جذور أعمق ضاربة في التغيرات الاجتماعية في القاعدة الإسلامية، مع نمو طبقة وسطى متدينة ورواد أعمال إسلاميين، صوّت معظم ناخبيهم في بادئ الأمر لصالح «حزب الوطن الأم»[3]. ومع أنه لا يمكن مقارنة الحالة التونسية على نحو كافٍ بالحالات الخمس الأخرى، نظرًا لحداثة تطور ديمقراطيتها، فبالإمكان القول بالتشابه بينها وبين الحالة التركية، حسب ما يؤكّده كافاتورتا وميرون في دراستهما التي بعنوان «الاعتدال عبر الإقصاء؟»[4]. ولهذه النقطة أهمية خاصة بالنسبة إلى أطروحة ما يُسمّى «الاعتدال عبر الإدماج»، بما يترتّب على ذلك من نتائج سنبيّنها لاحقًا.

وثمة نمط من التغيير لا ترصده غالبًا الأدبيات التي تتناول «الأحزاب الدينية»، ولكن تمكّنا من رصده بمفهومٍ أدقّ هو «الأحزاب الدينية التوجُّه»، وهذا النمط هو إمكانية ظهور توجُّه دينيّ في حزبٍ كان علمانيًّا في الماضي. وتلك هي حالة «الحزب الجمهوري» في الولايات المتحدة، الذي هو حزب له تقاليد علمانية إلى حدٍّ كبير (وإن كان قد حظي تقليديًّا بتأييد بعض الجماعات الدينية، في سياق «انقسام طائفي» بين الحزبين الكبيرين)؛ ولكن -كما أوضح تحليلنا- تصاعدت درجة التوجُّه الديني لهذا الحزب منذ أواخر السبعينيات (مع نشأة حركة «اليمين المسيحي») عامّة، ومنذ أوائل التسعينيات بالأخص (حين شرعت حركة «اليمين المسيحي» في انتهاج استراتيجية غايتها اختراق الحزب والتسلُّل في صفوفه، بالتركيز على التعبئة على مستوى القواعد الانتخابية المحلية). وأما بالنسبة إلى

---

(3) *Yavuz, The Emergence of a New Turkey.*

(4) Cavatorta and Merone, "Moderation through Exclusion?"

تحول حزب «فورزا إيطاليا» إلى حزب «شعب الحرية»(*)، وتبنّيه برنامجًا حزبيًا يمينيًا كأداة للتعبئة على مدى عدّة سنوات، فيبدو أن التغيير كان مدفوعًا باختيارٍ استراتيجيٍ لقيادة الحزب (وإن تم ذلك في سياق هيكل فرصة سياسية جديدة، سنحت بسبب مناخ «الحرب على الإرهاب» وأوْرَبة النقاشات حول السياسة الأخلاقية)، وليس مدفوعًا بالرغبة في التغيير الاجتماعي. ويلمح على صحّة هذه الفكرة تغيير الحزب هذا التوجُّه لاحقًا، وعودته في العقد الثاني من القرن الحالي إلى اسمه القديم، واستعادته الجزئية لتوجُّهه العلماني. وبوسعنا ملاحظة حالة أخرى مماثلة للغاية بالنسبة إلى حزب «المؤتمر» الهندي. فهو تقليديًا حزب علماني تبنّى نغمة دينية على نحو مطرد في الثمانينيات وأوائل التسعينيات في عهد أنديرا غاندي وابنها راجيف، ثم عاد لاحقًا إلى هويته العلمانية السابقة. ويمثّل حزبا «الوطن الأم» و«الطريق القويم» التركيّان في التسعينيات نموذجَيْن لعملية علمنة لحزبٍ كان سلفًا دينيّ التوجُّه. فقد عَلْمَنَ هذان الحزبان هويّتهما جزئيًا، نتيجة تغيير قيادتَيهما. وبالطبع، فإن خيارات قيادات الأحزاب واستراتيجياتها لا يمكن أن تؤدي بمفردها إلى تغيير توجهات هذه الأحزاب بمعزلٍ عن بنيتها الاجتماعية وقواعدها الاجتماعية؛ وهو الأمر الذي يتضح بشكل خاص من نزيف أصوات الناخبين الذي عاناه «حزب الوطن الأم» لصالح «حزب الرفاه» في تسعينيات القرن الماضي.

وعلاوة على ما سلف، فمن المستجدات التي كشف عنها نموذج الأحزاب الدينية التوجُّه الذي تبنّيناه في هذا الكتاب، فكرة عدم وجود نمطٍ واحدٍ للاندفاع نحو التطرف. وواقع الأمر أننا لو أشرنا إلى «الاندفاع نحو التطرف» على أنه عملية تتضمّن رفض التعدُّدية والديمقراطية، وتبني توجُّه صدامي على نحو متصاعد

(*) قد يبدو أن هذا يناقض ما جاء في فقرة سابقة حين قال إن حزب «فورزا إيطاليا» هو «شعب الحرية» سابقًا. ولكن السبب أن حزب «فورزا إيطاليا» قد تحوّل إلى «شعب الحرية» حين اندمج الحزبان وحُلّ «فورزا إيطاليا» في عام ٢٠٠٩م بعد الاندماج، وصار للكيان اسم واحد هو «شعب الحرية»، ثم عاد هذا الكيان وتفكّك في عام ٢٠١٣م فنتج عنه حزبٌ باسم «فورزا إيطاليا» وحزبان آخران. فتدرّج الاسم من: «فورزا إيطاليا»، ثم «شعب الحرية»، ثم «فورزا إيطاليا» من جديد. (المراجع)

(يقوم على استقطاب الهويات، غالبًا)، فبوسعنا أن نرى أن التصنيف المبيّن في الفصل الثالث يتضمّن نمطَين للأحزاب الدينية التوجُّه «الراديكالية»: النمط «الأصولي» والنمط «القومي»، وكلا النوعَين يشكّك -وإن كان بأشكال مختلفة- في القيم الديمقراطية والتعدُّدية، جزئيًا على الأقل، وكلاهما يتبنّى استراتيجية صدامية مع الطوائف الأخرى أو مؤسسات الدولة أو معهما جميعًا. وهذا ضمنيًا يعني أيضًا وجود مسارين مختلفين للاندفاع نحو التطرف: إما التحول صوب نمط الحزب «الأصولي» وإما التحول صوب الحزب «القومي». ولهذه النقطة أهمية بالغة بالنسبة إلى تحليلنا؛ لأنه على الرغم من أن النمط «الأصولي» من الاندفاع نحو التطرف -كما بيّنّا من قبل- نادر تمامًا في الحالات التي تناولناها في الكتاب، فإن النمط «القومي» من هذا الاندفاع هو -في الواقع- أكثر شيوعًا، وهو المسار الأكثر تواترًا للتغيُّر الحزبي الذي لاحظناه في هذا الكتاب.

وعلاوة على ذلك، فإن عملية الاندفاع نحو التطرف من المنحى القومي ليست ملحوظةً في نطاق الأحزاب «المحافظة» فحسب، وإنما أيضًا في نطاق أحزاب أصغر تنتمي إلى أنماط أخرى. ومما لا ريب فيه أن إسرائيل هي أوضح الحالات الدالّة على هذا التوجُّه؛ فلم يقتصر الأمر على تزايُد تحول اليمين الصهيوني نحو التطرف، من منحى «قومي»، في العقود التي يشملها المدى الزمني لهذا الكتاب، بل إن خطاب الأحزاب الحَريدية من نمط «المعسكر» (وهو الخطاب الذي كان يركّز سلفًا على تمثيل الطائفة الأرثوذكسية اليهودية، والحفاظ على الامتيازات التي تتمتّع بها بحكم نظام «الأمر الواقع»)، بات يكشف باطراد عن مضامين «قومية».

وكما هو مُبيَّن بالتفصيل لاحقًا، في المحور الذي يدور حول الانقسامات في هذه الخاتمة، فإن هذا الحضور للنمط «القومي» يمكن أن يكون نتاج فوارق ترتبط بالوجود التاريخي لأقليات دينية كبيرة ولعمليات الصراع الديني فيما بينها، أو أن يكون ناجمًا مؤخرًا -في حالات أخرى- عن تسييس انقساماتٍ مرتبطة بعمليتَي العولمة والهجرة. ويُسهم ذلك في تفسير سبب أن بإمكاننا أحيانًا العثور على أحزاب دينية التوجُّه قوية من النمط «القومي»، كما هو الحال في الهند وإسرائيل،

مـن بداية الفترة التي غطتها هذه الدراسـة؛ ومنها «حـزب بهاراتيا جاناتا» في الهند وحـزب «الليكود» ومجموعة الأحزاب الصهيونية الدينية اليمينية في إسـرائيل. إلّا أن هـذا الحضـور التاريخي لـم يَحُل دون تعميق هـذه الفـوارق، نتيجةً لعمليات اجتماعية وسياسية لاحقة.

ومـع ذلـك، نلاحظ بالنسبة إلى حالة «حـزب بهاراتيـا جاناتا» الهنـدي ظاهرةَ تذبـذب الحـزب في مختلـف مراحل تاريخه بين الهوية «المحافظـة» ذات التوجُّه التفاوضـي وبين الهويـة «القومية» الميّالة للصـراع. ويبدو -في بعض الحالات- أن هذا التأرجح مجرّد نتاج لاسـتراتيجيات «اعتـدال تكتيكي»[٦] تقرّر النُّخَب الحزبية اتباعهـا. ومـع ذلك، فإنه ربما توفـرت إرادة حقيقية لدى قيادة الحـزب في التوجُّه بأيديولوجيـة الحزب صـوب الاعتدال في مراحل سياسـية أخرى، من أجل تحويله إلى حزب محافظ تمامًا جامع لعموم الهند. إلّا أن هذه النيّة اصطدمت على الدوام مـع التوجُّـه الأكثر راديكاليةً للحركة الشـعبية المتمثلة في «منظمـة التطوع الوطنية» والمنظمات التابعة لها، التي لم يستطع «حزب بهاراتيا جاناتا» مطلقًا -أو لم يحاول بشـكل حقيقـي على الأرجـح- الانفكاك عنه. والنتيجة التـي ترتبت على ذلك، في كل الحالات، هي العودة إلى سياسات هُوية عدوانية بعد كل مرحلة اعتدال.

أمـا بالنسـبة إلى الحالات الأخرى، فإن التطور الأبـرز هو ذلك الذي يتضح من الحالة الإيطالية، التي لم تعرف التطرف القومي من قبل، وذلك أساسًـا نتيجة حظرٍ نشـأ بعد هزيمة النظام الفاشـي، باسـتثناء «الحركـة الاشـتراكية الإيطالية» وأحزاب وجماعات يمينية ثانوية أخرى أصغر. ولهذه الحالة أهمية خاصة، لا لمجرّد نجاح حزبَي «الرابطة» و«إخوة إيطاليا» الشعبويَّين اليمينيَّين، اللذين حصلا معًا على ٤٠٪ من أصوات الناخبين في انتخابات البرلمان الأوروبي في مايو ٢٠١٩م، وإنما أيضًا نظرًا إلـى أنـه في حيـن كان حزبُ «إخـوة إيطاليا» وريـثَ التقاليد السياسية ما بعد الفاشـية، كانـت «الرابطـة» نتاجَ عمليـة تغييرٍ معقَّـدة. وكمـا أوضـحنا فـي الفصـل

---

(6) Brumberg, "Rhetoric and Strategy: Islamist Movements and Democracy in the Middle East."

السادس، فمع أن «الرابطة» اتّسمت على الدوام بالتركيز على قيم محافظة، فإنها نشأت في أوائل التسعينيات كتحالُف أحزاب إقليمية معارضة للدولة المركزية وللهجرة القادمة من جنوب إيطاليا، ولم تتطور إلى حزب شعبوي يميني قومي له توجُّه مسيحي محافظ إلّا فيما بين العقدَين الأول والثاني من القرن الحالي.

والنقطة الأبرز التي سلط تحليلُنا الضوء عليها، فيما يتعلق بعمليات الاندفاع نحو التطرف المُكرّسة للهوية القومية، هي أن الحالات الخمس كافّةً دون استثناء قد شهدت في العقد الثاني من القرن الحالي نجاحَ أحزاب تتّسم بزيادة في هذه الديناميات، نتيجةً لتبنّي قيادتها الكاريزمية توجهًا شعبويًا يمينيًا، من أمثال مودي في «حزب بهاراتيا جاناتا» الهندي، ونتنياهو في حزب «الليكود» الإسرائيلي، وسالفيني في حزب «الرابطة» الإيطالي، وأردوغان في «حزب العدالة والتنمية» التركي، وترامب في «الحزب الجمهوري» الأمريكي. وهذا التقارب الدرامي والمذهل لا يمكن تفسيره -ببساطة- على أنه نتاج استراتيجيات سياسية أو قيود مؤسسية، فهو يطرح تساؤلاتٍ حول تغيُّر جوهريّ في الفوارق الاجتماعية ظلَّ قيد التكوين طيلة الفترة التي يغطيها تحليلنا (بل حتى من قبل هذه الفترة، في بعض الحالات)، ولكنه لم يصبح جليًّا بحقٍّ كظاهرة عالمية إلّا في العقد الثاني من القرن الحالي، ربما نتيجة لتأثير توليفة من الأزمة الاقتصادية العالمية وخطابات «الحرب على الإرهاب» التي أتاحت للأحزاب الشعبوية اليمينية تحقيقَ جاذبية كبيرة لكلٍّ من بُعدي الشعبوية «الرأسي» المعادي للنخبة و«الأفقي» المعادي للآخرين[٧]. وسنبيِّن هذه النقطة بمزيدٍ من التفصيل في المحور التالي الذي يركِّز على الانقسامات ودورها في نشأة أنماطٍ مختلفةٍ من الأحزاب الدينية التوجُّه ونجاحها.

الانقسامات

إن الناظر في الانقسامات الحزبية في بداية الفترة التي تشملها الدراسة التي بين أيدينا (أي حوالي عام ١٩٨٠م)، سيجد أن حالتَين فقط من الحالات الخمس التي تناولناها بالتحليل (إيطاليا وتركيا) كانت تعرف بوضوحٍ هذا الانقسام الديني-

(7) Brubaker, "Between Nationalism and Civilizationism."

العلماني، ذا الدور الحيوي في تشكيل النظام الحزبي والاختيارات الانتخابية، وفقًا لأطروحة ليبست وروكان[8]. إلاّ أن توازنات القوى كانت مختلفةً في الحالتين. فقد اتّسمت إيطاليا بفصلٍ توافقيٍّ[9] بين الدولة والكنيسة، مع قبول دور الدين في النظام السياسي وفي الفضاء العام. ونتيجةً لذلك، تبوأ حزب «الديمقراطية المسيحية» المحافظُ الدينيُّ «مركزَ» النظام السياسي، فيما اشتركت الأحزاب الرئيسة الأخرى في اتخاذ توجُّه علماني. أما تركيا فقد اتّسمت -على النقيض من ذلك- بنظام فصلٍ عدائيٍّ يتضمّن قواعدَ رسمية وغير رسمية كان من المفترض أن تحول بين أن يكون للدين تمثيل علنيٌّ وصريح في النظام السياسي. غير أن هذه القواعد اصطدمت بنظام اجتماعيٍّ مُتشبِّع بشدّة بالمحافظة الدينية، خاصةً في المناطق الريفية والأطراف. ونتيجةً لذلك، فإن استطاع كلٌّ من «حزب الوطن الأم» (المحافظ) و«حزب الرفاه» (الأصولي) الوصولَ إلى السلطة، إلاّ أنهما لم يستطيعا تغيير الأيديولوجية العلمانية للدولة. ولكن تغيَّر هذا الوضع مع «حزب العدالة والتنمية» الذي استطاع في الفترة ما بين العقدين الأول والثاني من القرن الحالي السيطرة على جهاز الدولة وإحداث تغيير مهمّ في أساسات الدولة التركية بوصفها دولة علمانية تتّسم بفصلٍ عدائيٍّ بين الدين والسياسة. ومع ذلك، لم يفقد الانقسام الديني-العلماني أهميته؛ لأنه بعد أن حلّ الجانب الديني محلَّ العلماني في السلطة، ظلّت أحزاب المعارضة تعتمد على العلمانية -إلى حد كبير- في معارضتها لـ «حزب العدالة والتنمية». وبالمناسبة، هذا الوضع مشابه -إلى حد ما- لما هو ملاحظ في تونس (وإن كان الإسلاميون لم يسيطروا في هذه الحالة على أجهزة الدولة كما حدث في تركيا)، مع لعب الانقسام الديني-العلماني دورًا كبيرًا في تشكيل النظام السياسي، سواء في عهد الحكم السلطوي أو في فترة ما بعد التحول الديمقراطي.

(8) Lipset and Rokkan, "Cleavage Structures, Party Systems and Voter Alignments: An Introduction."

(9) Linz, "The Religious Use of Politics and/or the Political Use of Religion: Ersatz Ideology versus Ersatz Religion."

وعلى العكس من ذلك، فإن نهاية حزب «الديمقراطية المسيحية» الإيطالي في أوائل التسعينيات كانت تعني تشتُّت الصوت الديني وتوزُّعه بين العديد من الأحزاب المختلفة، لا تلك المنتمية إلى الوسط ويسار الوسط فحسب، بل أيضًا تلك التي تنتمي إلى يسار الوسط من تيار ما بعد الشيوعية. ولوحظ بقاء الوضع على هذا النحو، طيلة العقد الأخير من القرن العشرين والعقد الأول من القرن الحالي، مع محاولة معظم الأحزاب في كلا الائتلافَيْن التودُّدَ إلى الصوت الديني، وإن كانت تعبئة ائتلاف يمين الوسط بكامله في العقد الأول من هذا القرن حول قضايا السياسة الحضارية والأخلاقية قد زادت من صعوبة بقاء الفصائل الدينية داخل أحزاب يسار الوسط. إلَّا أن العقد الثاني من القرن الحالي شهد تغيُّرًا كبيرًا، مع تحول حزب «الرابطة» إلى حزب شعبوي يميني قومي، يتبنَّى أيديولوجية دينية محافظة في سياق رؤية للعالم مجتمعية-محافظة. وفي هذا السياق، نشأ فارق ديني جديد بين هذا الحزب والكنيسة الكاثوليكية، يتعلَّق بالموقف من الهجرة والتعدُّدية الثقافية، وكذا حول استخدام الرموز الكاثوليكية (حيث همَّشت الكنيسة -في عهد البابا فرانسيس- رسالتها حول قضايا الفضيلة والجنس، لصالح التركيز أكثر على قضايا العدالة الاجتماعية وحقوق الإنسان)[10]. وتمخَّض ذلك -على المستوى السياسي- عن انقسام داخل المجتمع الكاثوليكي ذاته، بين الكاثوليك المحافظين القوميين السائرين في ركب حزب «الرابطة» (مع انتقادهم الفاتيكان علانيةً في الغالب)، وبين المؤمنين المناصرين لفكرة المجتمع المتعدِّد الثقافات، الذين ارتبطوا بيسار الوسط أو «حركة النجوم الخمسة».

وعرفت إسرائيل أيضًا الانقسام العلماني-الديني، مع أن معظم الأحزاب الإسرائيلية كانت علمانية في بدايتها، ولم يُظهر توجهًا دينيًّا إلَّا الأحزاب الصهيونية والحريدية الصغيرة. وبالإضافة إلى ذلك، لم يكن الانقسام الديني-العلماني متوائمًا مع الانقسام بين اليمين واليسار؛ وذلك لمشاركة حزب «مفدال» الصهيوني

(10) Ozzano, "Two Forms of Catholicism in Twenty-First-Century Italian Public Debate"; Ozzano, "Religion, Cleavages, and Right-Wing Populist Parties."

الديني -عادةً- في حكومات حزب «العمل»، وامتناع الأحزاب الحَريدية عن الانخراط المباشر في الحكومات. وقد تغيَّر هذا الوضع بعد تولّي «الليكود» مقاليد السلطة في عام ١٩٧٧م ونشأة ائتلاف شارك فيه اليمين القومي الديني (بالإضافة إلى تبنّي حزب «الليكود» نفسه توجهًا دينيًا قوميًا). وشهدت العقود التالية زيادةً في حيوية دور الأحزاب الدينية المشارِكة في الائتلافات الحكومية التي يقودها «الليكود»، مع تشابك الانقسام الديني-العلماني باطرادٍ مع الانقسام بين الصقور والحمائم فيما يتعلّق بقضايا الأمن والسياسة الخارجية (الذي شمل الأحزاب الحَريدية أيضًا، كاشفًا عن مؤشرات متزايدة على تحوُّلها باتجاه التوجُّه «القومي») وتشابكه أيضًا -إلى حد كبير- مع الانقسام بين اليسار واليمين ذاته.

وللحالة الأمريكية أيضًا خصوصيتها البالغة، حيث كانت تتّسم -عادةً- بانقسام ديني «طائفي» ينصبُّ على الفارق بين التقاليد والطوائف الدينية المختلفة، وليس معارضة العلمانية (وذلك نتيجةً للطابع «السلبي» لا «الحازم» للعلمانية)[11]. وتشابك هذا الانقسام بدوره مع الانقسام العِرقي، في ظل تصويت الإنجيليين البيض -تقليديًا- لصالح «الحزب الجمهوري»، وتصويت الإنجيليين السود لصالح «الحزب الديمقراطي». وقد تغيَّر هذا الوضع بعد عملية إعادة الاصطفاف الحزبي الكبرى التي وقعت في ستينيات القرن العشرين، مع الظهور التدريجي لانقسامٍ قِيَميٍّ جديد (ذي ديناميات مشابهة -إلى حد ما- للانقسام الديني-العلماني القائم في العديد من البلدان الأوروبية)، واطراد تصويت المتديّنين المحافظين لصالح «الحزب الجمهوري»، وتصويت المتديّنين الوسطيين والتقدُّميين (وكذا غير المتديّنين وغير المتدينين) لصالح «الحزب الديمقراطي».

وأخيرًا، بوسعنا أيضًا أن نرصد في الهند انقسامًا دينيًا على المستوى الوطني بين أنصار الحزبَيْن الرئيسَيْن: حزب «المؤتمر» و«حزب بهاراتيا جاناتا» (وإن كان حزب «المؤتمر» قد كشف في الثمانينيات وأوائل التسعينيات عن توجُّه ديني معتدل). إلّا أن هذا الانقسام ظلَّ محجوبًا -في الواقع العملي- بوجود طيفٍ من خطوط الانقسام

---

(11) Kuru, "Passive and Assertive Secularism."

المحلية المختلفة، القائمة على الفوارق العرقية والدينية واللغوية والطبقية، التي حدّدت -أكثر من الفوارق القومية- اتجاهات تصويت المواطنين في كثيرٍ من الأحيان. وصبّ هذا الوضع في صالح الأحزاب ذات الهوية المتعدّدة الطبقات والقادرة على صياغة رسالتها بصيغ تختلف باختلاف السياقات المحلية، وعلى نسج شبكات واسعة من التحالفات المحلية القائمة على المصالح (مع وجود المفارقة الكبرى المتمثلة في اختيار أحزاب «المعسكر» الإسلامية المحلية التحالف مع «حزب بهاراتيا جاناتا» الهندوسي القومي)، تمامًا كما كان الحال مع حزب «المؤتمر» حتى ثمانينيات القرن العشرين و«حزب بهاراتيا جاناتا» في العقد الثاني من القرن الحالي. ويبدو أن «حزب بهاراتيا جاناتا» -بوجه خاص- قد استطاع اليوم بناء قاعدة انتخابية صلبة للغاية، بالمزاوجة بين استراتيجية ماهرة للغاية قائمة على خطابٍ متنوع في كل ولاية هندية على حدة، مع التركيز على الفوارق الدينية البَيْنِية فقط في الولايات الأكثر أدلجة، الواقعة فيما يُسمّى «الحزام الهندي».

أما خارج الانقسامات «الدينية» التقليدية، وكما سلف القول، فقد أظهرت كل الحالات في العقد الأول من القرن الحالي نجاحَ الأحزاب والرؤاد السياسيين الذين يطرحون برامجَ حزبية شعبوية يمينية، تجمع بين اجتذاب «المواطن العادي» ضد النُّخب المزعومة (التي قد تتضمّن نخبًا دينية كما هو الوضع في الحالة الإيطالية)، وبين اتخاذ موقفٍ عدائيٍ ضد المهاجرين أو المجتمعات الدينية (-العرقية) الأخرى، وبين تبنّي رأسمالية السوق الحر (على الرغم من تطبيق إجراءات «الرفاه الشوفيني»[12] أحيانًا). وبالإشارة إلى الانقسامات الاجتماعية، يمكن القول إن هذا النجاح يأتي بكل وضوح ثمرةً لتسييس الانقسام بين الرؤيتَيْن المجتمعية-التقليدية والعالمية-التحررية[13]. فقد تطور هذا الانقسام في العقود الأخيرة من القرن العشرين نتيجةً للتغيرات الاجتماعية الناشئة عن عمليات

(12) Schumacher and van Kersbergen, "Do Mainstream Parties Adapt to the Welfare Chauvinism of Populist Parties?"

(13) Bornschier, "The New Cultural Divide and the Two-Dimensional Political Space in Western Europe."

العولمة، ورد فعلٍ لنمو اليسار ما بعد المادي[14]، مما أسفر عن ميلاد عائلة جديدة من الأحزاب اليمينية، مختلفة عن تلك التي كانت قائمةً ونشطةً في النصف الأول من القرن العشرين[15]. أضف إلى ذلك أنه قد ثبت حيوية الشعور العالمي بانعدام الأمن -الناجم عن الأزمة المالية العالمية التي بدأت في عام ٢٠٠٨م- وخطابات «الحرب على الإرهاب» في العقدين الأول والثاني من القرن الحالي، بالنسبة إلى نجاح موجة جديدة من الأحزاب تستثمر كلًّا من المظالم الاجتماعية وتلك القومية-العرقية. ومن اللافت للنظر أنه مع الاختلاف البالغ بين تاريخ كل حالة من الحالات الخمس الواردة في هذا الكتاب، فيما يتعلق بتوظيف المشاعر القومية لأغراض سياسية في هذه المرحلة الجديدة، كما سلف القول، فإنها جنحت غالبًا في هذه المرحلة الجديدة إلى الاصطفاف والتوافق على نحوٍ كشف عن أنماط متماثلة نوعًا ما. وقد لعبت الهوية الدينية -عادةً- دورًا حيويًّا في تحقيق التماسك بين القطاعات المتباينة للقاعدة الاجتماعية اليمينية الشعبوية.

وعلى ما يبدو، فإن نجاح الأحزاب الشعبوية اليمينية في الآونة الأخيرة يدلُّ على حيوية القدرة على دمج مواقف تتعلّق بفوارق مختلفة في سردية واحدة متناغمة، من أجل تعزيز ائتلافٍ اجتماعيٍّ واسع. وتلك هي حالة الأحزاب الدينية التوجُّه من النمط «المحافظ»، التي غالبًا ما نجحت في النصف الثاني من القرن العشرين في أن تجمع بين موقف غربي ومناصر للسوق الحر (وإن كان هذا غالبًا مع نوعٍ ما من التطلُّع إلى العدالة الاجتماعية) فيما يتعلق بالانقسامات الطبقية والاقتصادية، وبين توجُّه ديني محافظ، فيما يتعلق بالانقسام العلماني-الديني. وقد عرف العقد الثاني من القرن الحالي عملية مماثلة -على ما يبدو- في أعقاب كلٍّ من الأزمة الاقتصادية و«الحرب على الإرهاب»، حيث أظهرت الأحزاب الشعبوية

(14) Inglehart, *The Silent Revolution*; Inglehart and Welzel, *Modernization, Cultural Change, and Democracy*.

(15) Ignazi, *Extreme Right Parties in Western Europe*; Kitschelt and McGann, *The Radical Right in Western Europe*.

الدينية مهارةً بالغةً في استغلال شعور كثيرٍ من الجماعات والطبقات الاجتماعية بانعدام الأمن من خلال الربط بين المواقف المعادية للنُّخَب (وهي البُعْد «الرأسي»[16] للشعبوية) وبين المواقف المناهضة لـ «الآخرين الخطِرين» (وهي البُعْد «الأفقي» للشعبوية).

وأما بالنسبة إلى الانقسامات، فبوسعنا أن نلاحظ أيضًا أنه في حالات كثيرة تتشابك وتتهاجن الانقسامات غير الدينية المختلفة مع انقسامات دينية، على نحو تختلف الآثار المترتبة عليه من حالة إلى أخرى. ويصدق هذا الأمر بالنسبة إلى الانقسامات العِرقية والعنصرية، التي تمتزج مع الهويات الدينية على نحو بالغ الوضوح في حالة الولايات المتحدة مثلًا، حيث هناك انفصال بين تجمُّعات البروتستانت البيض والبروتستانت الأمريكيين الأفارقة (واختلاف خيارات التصويت تبعًا لذلك)، وهناك أيضًا انقسام سياسي واضح بين الكاثوليك اللاتينيين وإخوانهم المؤمنين المنتمين إلى جماعات عِرقية أخرى. ونلاحظ دينامية مماثلة في إسرائيل، حيث لعب -خلال تحليلنا- الفارقُ العِرقي بين اليهود السفارديين والأشكناز دورًا في تحديد انقسام داخل المجتمع الأرثوذكسي المتطرف. وبالطبع ترتبط هذه الفوارق أيضًا بالفوارق الطبقية الاجتماعية (class) التي من الراجح أنها -تحليليًا- قد تتشابك مع الفوارق الدينية والعِرقية والطبقية (caste)، مع سعي الأحزاب الدينية التوجُّه إلى جذب أصوات المحرومين (مثل «حزب الرفاه» في تركيا وحزبَي «الليكود» و«شاس» في إسرائيل)، وكذا هو الأمر مع أحزاب الطبقة العليا، كما في حالة «حزب بهاراتيا جاناتا» الهندي في بدايته؛ إذ كان الناخبون البراهمة هم المصدر الرئيس للأصوات التي يحصل عليها.

وكما سبق القول، في الفصل الثاني من هذا الكتاب، فإن هذا الكتاب -على الرغم من تبنِّيه الانقسامات الاجتماعية وحدةً تحليليةً ووسيلةً لفهم دور العامل الديني في السياسة الحزبية- يقوم على فكرة أن هُويات الأحزاب ومواقفها لا

---

(16) Brubaker, "Between Nationalism and Civilizationism."

يمكن فهمها ببساطة -من منظور سوسيولوجي- بوصفها ناتجةً عن الانقسامات الاجتماعية أو كردِّ فعل عليها. فالانقسامات الاجتماعية تحتاج -على العكس من ذلك- إلى التسييس على يد أيديولوجيين وروّاد سياسيين، لكي تصير أداةً فعالةً في التعبئة والحشد. فقد لاحظنا خلال عمليات التحليل وجود حالاتٍ لانقساماتٍ لم يحدث مطلقًا أن تحوّلت إلى أداة سياسية، لعدم إقدام الروّاد السياسيين على تسييسها واستغلالها. ومن أوضح النماذج الدالّة على ذلك حالة مسلمي الهند الذين لم يشكّلوا حزبًا سياسيًا على المستوى الوطني قطّ، واكتفوا بتشكيل أحزاب «معسكر» محليّة في بعض الولايات الهندية، وكذا نموذج الأقلية العلوية في تركيا. وبالطبع ينبغي تأطير هذه الظاهرة أيضًا في سياق المشكلات الأعم لتمثيل الأقليات الدينية، التي يبدو غالبًا أنها تفضّل الاعتماد على برنامج عمل علمانيّ وعدم اللعب بورقة الدين في ظل ميزانِ قوى غيرِ مُواتٍ (كما يتضح من صنيع معظم الأحزاب العربية في إسرائيل).

أنماط الأحزاب وعملية التحول الديمقراطي

استعرضنا في الفصل الأول أبرز الأدبيات السابقة التي تناقش -على المستوى التنظيري أو الإمبريقي أو المعياري- تأثيرَ الدين والعقائد الدينية في كلٍّ من الديمقراطية وعمليات التحول الديمقراطي. وبالنسبة إلى هذه الأدبيات، علينا الإشارة -باديء ذي بدء- إلى أن التحليل الذي قمنا به في هذا الكتاب يدعم فكرة «تعدُّد المشارب في الديانة الواحدة»، وأن موقف كل دينٍ من القيم والممارسات الديمقراطية ليس موقفًا حتميًا، بل هو قابل للتغيُّر تبعًا لتباين التفسيرات والأيديولوجيات السياسية. وقد أتاح لنا تبنّي مفهوم «الحزب الديني التوجُّه» -بالإضافة إلى التصنيف المبيّن في الفصل الثالث- أن نرى بوضوح إمكانية تطور أنماط مختلفة من الأحزاب الدينية التوجُّه داخل الديانة الواحدة، مع تبنّي كل منها توجهًا مختلفًا تمامًا إزاء الديمقراطية. بل إن بوسعنا -بناءً على الحالات التي تناولناها بالتحليل- أن نؤكّد على أن النمط الذي يمثله الحزب، لا الديانة التي ينتمي إليها، هو ما يمكن وفقًا له التنبؤ بموقفه المؤيد للديمقراطية أو المعادي لها.

ويمكننا القول -استنادًا إلى الحالات التي تناولناها بالتحليل- إن التأثير العام للأحزاب من النمط «المحافظ» في جودة الديمقراطية (quality of democracy)[١٧] وفي عمليات التحول الديمقراطي هو تأثير إيجابيٌّ تمامًا في العادة. فهي تحديدًا أحزاب تثري التنشئة السياسية للجماهير الريفية والتقليدية، التي لم يسبق لها الانخراط في العمل السياسي، وتحاول خلق تناغم اجتماعي، فتنتج سياسات عامّة توازن بين المصالح الاقتصادية المختلفة. ووجه القصور الرئيس لهذا النوع من الأحزاب -فيما يتعلق بالديمقراطية وعملية التحول الديمقراطي- هو توجُّهها في الأنظمة المتعدّدة الأحزاب لاحتلال مركز [العمل السياسي][١٨]. ومن الممكن أن يحول هذا الوضع -كما اتضح في حالات مثل حزب «الديمقراطية المسيحية» الإيطالي و«حزب العدالة والتنمية» التركي- دون تغيير الحكومات، مما قد يؤدي إلى الركود (وإلى الفساد أيضًا، باحتمال كبير) مع مرور فترات طويلة دون تداول السلطة؛ الأمر الذي قد يتحوّل -في أسوأ الحالات- إلى توجُّه سلطوي مطلق (كما اتضح في الفصل السابع من هذا الكتاب في حالة «حزب العدالة والتنمية» التركي في العقد الثاني من القرن الحالي)[١٩].

وثمة نمط آخر من هذه الأحزاب له تأثير إيجابيٌّ أيضًا في جودة الديمقراطية وفي عمليات التحول الديمقراطي، هو النمط «التقدُّمي»؛ وذلك لاعتبارين، أولهما: إمكانية أن يؤدي تأكيدها على السلام والحوار إلى تعضيد التناغم الاجتماعي والدولي، وثانيهما: أن هوية هذه الأحزاب، التي يمتزج فيها الاجتماعي بالديني، قد تُسهم في تجسير الفجوة بين القوى الدينية واليسارية العلمانية. إلّا أن هذا التأثير ليس تأثيرًا حيويًّا؛ نظرًا لأن هذه الأحزاب نادرًا ما تكون جاذبةً لقاعدة

---

(١٧) مفهوم «جودة الديمقراطية» نُعرِّفه هنا وَفْقَ «مؤشر الديمقراطية» الصادر عن مجلة «إيكونوميست»، فيما يتعلق بتصنيفات: العملية الانتخابية، والتعدُّدية، وأداء الحكومة، والمشاركة السياسية، والثقافة السياسية، والحريات المدنية. انظر:

Economist Intelligence Unit, *Democracy Index 2010: Democracy in Retreat.*

(18) Sartori, *Parties and Party Systems.*

(19) Galli, *Mezzo secolo di DC*; Yavuz, *Secularism.*

واسعة من الناخبين، فضلًا عن محدودية ما تحظى به من تأييد اجتماعي. ومن العيوب الجوهرية لهذه الأحزاب -كما يتضح في حالة إسرائيل- أن أيديولوجيتها قد تشمل اتجاهاتٍ قوميةً قد تعوق دورها في الترويج للحوار، وتُسهم في تعزيز عمليات الاستقطاب.

وفي المقابل، فإن تأثير الأنماط الأخرى من الأحزاب الدينية التوجُّه في الديمقراطية والتحول الديمقراطي ليس تأثيرًا إيجابيًا في المعتاد. وهذا هو الحال بالنسبة إلى النمط «القومي» من هذه الأحزاب، لسببَين، أولهما: ميلها غالبًا إلى تبنّي أيديولوجية تشكّك في بعض مبادئ القيم الديمقراطية، لا سيما مبدأ التعدُّدية؛ نظرًا للميشة بالغة التنافسية التي توجد فيها، والتي تنشأ نتيجةً التسييس العدائي للفوارق الدينية. وثانيهما: أن نشاطها السياسي -كما تبيّن الحالتان الإسرائيلية والهندية- يؤدي إلى زيادة في الصراعات الاجتماعية والسياسية بين المجتمعات الدينية-العرقية، مما يؤدي بدوره إلى تراجع عامٍّ في استقرار الأنظمة السياسية[20].

ويشترك النمط «الأصولي» مع النمط «القومي» في هذا التأثير في الديمقراطية وعملية التحول الديمقراطي؛ وذلك لأن الأحزاب «الأصولية» تتَّسم -في الغالب- بتوجُّه واضح مُعادٍ لكلٍّ من الديمقراطية والتعدُّدية والنظام. فهي ترمي إلى إقامة دولة ثيوقراطية قائمة على شريعة دينية لا على دستور مدني. وتلك -تحديدًا- هي العقبة الرئيسة أمام مشاركتها البنَّاءة في النظام الديمقراطي. ونتيجةً لذلك، غالبًا ما يتعرّض هذا النمط من الأحزاب للحظر (كما تبيّن من حالات العديد من الأحزاب الإسلامية التركية، وحزب «كاخ» الإسرائيلي)؛ مع أنها حين تكون مجرَّد أحزاب صغيرة وهامشية، فإنه يتم التسامح معها لتبقى بصفتها «أحزاب شهادة» لا تشارك في صنع القرار.

وأخيرًا، ليس من السهل تقويم تأثير أحزاب «المعسكر»؛ نظرًا لاستعداد هذا النمط من الأحزاب لتأييد أنواع مختلفة من الحكومات والتماهي مع سياسات

(20) Ozzano, *Fondamentalismo e democrazia*; Ozzano, "A Political Science Perspective."

الاتجاه السائد. وقد يُسفر تركيز هذه الأحزاب على هوية معيّنة عن تقصي في عملية التنشئة السياسية، وعن عجزٍ عن الاندماج في النظام الاجتماعي الأعم، مما يزيد من صعوبة قبول قاعدتها الانتخابية التام للديمقراطية[21]. ويدفع بعض الباحثين –من جهة أخرى– بالقول بإمكانية أن يكون لهذا النمط من الأحزاب أيضًا تأثير إيجابيٌ في الاستقرار الديمقراطي، خاصةً في أنظمة الحكم حديثة العهد بالديمقراطية، «إذا جرى تشجيعها مؤسسيًا على المنافسة على أبعاد متعدّدة»[22].

وخلاصة القول أن هذا التحليل للأدبيات السابقة عامّة، ولفرضية «الإدماج–الاعتدال» خاصّة، يوضّح أن ثمة ندرةً ملحوظةً في الأحزاب من النمط «الأصولي». ويوحي ذلك –فيما يبدو– بوجود نوعٍ من الارتباط بين المؤسسة الديمقراطية المستقرة وبين اعتدال الأحزاب الدينية التوجُّه. ومع ذلك، يبدو أن تأثير الديمقراطية يتحقّق بمنع ظهور أحزاب «أصولية»، وليس بتغيير هويتها بعد إنشائها. وبالإضافة إلى ذلك، فإن هذا الارتباط لا يمكن رصده فيما يتعلّق بالأحزاب من النمط «القومي»؛ فهي مزدهرة في جميع الحالات الخمس [التي تناولها هذا الكتاب]. ومن ثَمّ قد يكون بوسعنا أن نخلص إلى القول بأن الأثر الاعتدالي للديمقراطية ليس فعالًا إلّا في حقل الأحزاب المتطرفة «الأصولية»، ولكن لا يبدو أن لها أثرًا ملموسًا في الأحزاب «القومية». وهذه النتيجة بالغة الوضوح، في ضوء حقيقة أن كثيرًا من الأحزاب «القومية» التي يتناولها هذا الكتاب لم تُقبل بوصفها جهاتٍ فاعلة شرعية في الأنظمة السياسية لدُوَلها فحسب، بل قادت أيضًا حكومات هذه الدول في كثيرٍ من الأحيان.

وجملة القول أن هذه النقاط تثير شكوكًا جادة في المرتكزات الأساسية لأطروحة «الاعتدال عبر الإدماج»، باعتبار أن كلا الحزبين «المحافظَين» اللذين

(21) Ishiyama and Breuning, "What's in a Name?"

(22) Ishiyama and Breuning, "What's in a Name?" 228.

وانظر أيضًا:

Chandra, "What Is an Ethnic Party?"

كانا ثمرةً لتطور حركة أو حزب «أصولي» -وهما «حزب العدالة والتنمية» التركي (حتى أوائل العقد الثاني من القرن الحالي على الأقل) و«حركة النهضة» التونسية- قد تحرّك باتجاه الاعتدال في مساراتٍ لا تدعم فكرة الاعتدال عبر الإدماج. ومن المؤكّد أن هذه النقطة بحاجة إلى مزيدٍ من البحث، فيما يتعلق بما يكون للاستقطاب والاندفاع نحو التطرف الناجمَيْن عن العلاقة المميزة مع حركة شعبية قوية من أثرٍ في الأحزاب القومية الدينية، مثل «حزب بهاراتيا جاناتا» الهندي، حتى حينما تكون هذه النوعية من الأحزاب مُشارِكةً في الحكومة.

الخلاصة

لتلخيص أهم نتائج هذا الكتاب، يتعيَّن البدء بالقول بأن الرابطة المتنامية بين الدين والمواقف القومية والحضارية والمدفوعة بالهوية (التي لاحظناها في بعض الحالات في العقود الماضية الأخيرة، وأصبحت واضحةً للغاية مؤخرًا في جميع الحالات التي تضمَّنها هذا الكتاب) تأتي نتيجةً لطفرة عالمية في الشعبوية اليمينية. وفي هذا السياق، لم يعُد الدين مهمًّا بوصفة ممارَسة، أو نظامًا عقديًّا، وإنما فقط بوصفه سمةً للهوية في سياق هُوية شعبوية يمينية تقوم على رؤية مجتمعية-تقليدية للعالم. ويتضح ذلك تمامًا -بالمناسبة- في القبول بقادة سياسيين، يوظِّفون القيم والرموز الدينية في المجال السياسي، مع عدم اشتهارهم هم أنفسهم بالالتزام الشخصي بها أو حتى تبنِّيهم نمطَ حياة يتعارض صراحةً مع المرتكزات الأساسية لأديانهم (خاصةً فيما يتعلق بالأسرة والمسائل الأخلاقية). وتفسّر هذه النقطة -كما سلف القول- سببَ اختيارنا لعنوان هذا الكتاب، بناءً على قناعة بأن الدين قد أصبح -على نحو متصاعد- قناعًا في خدمة برامج حزبية حضارية عدوانية وتتّسم برُهاب الأجانب، وليس هو الوجه الحقيقي للروّاد السياسيين ذوي التوجُّه الديني.

بيد أن ذلك لا يعني أن الميلَ الشعبوي اليميني للدين هو الميل الوحيد الممكن (ولا يعني أيضًا -بالمناسبة- عدمَ وجود مؤمنين مخلصين وملتزمين بالشعائر الدينية بين أتباع القادة الشعبويين اليمينيين وأحزابهم). وواقع الأمر أن تبنِّيًا لمفهومٍ

«الحزب الديني التوجُّه»[٢٣]، وتصنيف الأنماط الخمسة للأحزاب الدينية التوجُّه الذي يشاه في هذا الكتاب، كان مفيدًا للغاية في توضيح إمكانية ربط عقيدة دينية ما بأنواع مختلفة للغاية من الأحزاب والبرامج السياسية، سواء من منظور مؤيد للديمقراطية أو مُعادٍ لها. ولهذا السبب نعتقد أن النتائج التي توصلنا إليها في هذا الكتاب تؤكِّد فاعليةَ فكرة «تعدُّد المشارب في الديانة الواحدة»[٢٤] (على الأقل فيما يتعلق بدورها السياسي، إن لم يكن بالنسبة إلى قضاياها اللاهوتية)، وعدمَ صحّة أي فكرة جوهرانية عن وجود دورٍ سياسيٍّ حتميٍّ لأيِّ ديانةٍ ما وموقفها من الديمقراطية وحقوق الإنسان[٢٥].

ومن الواضح تمامًا أيضًا أننا رصدنا في معظم الحالات المشمولة في هذا الكتاب اصطفافًا متناميًا بين الدين والمواقف المحافظة، على نحوٍ أدى إلى زوال اصطفافاتٍ سياسية سابقة لمجتمعات دينية كانت تقوم على فوارق أخرى (كما هو الحال في الولايات المتحدة). وهذا أيضًا نتيجة جزئية لتحوُّل الانقسام الديني -في بعض الحالات- إلى انقسامٍ قِيمي[٢٦]، أقل اعتمادًا على السلطات الدينية المؤسسية. في هذا السياق، وكما يتضح -مثلًا- من تضاؤل الفصيل الديني اليساري في «الحزب الديمقراطي» الأمريكي، واختفاءِ الصهيونية الدينية اليسارية في إسرائيل من الساحة السياسية، فإن الربط بين التوجُّه الديني والبرنامج السياسي القائم على الحقوق المدنية يصبح أمرًا إشكاليًّا على نحو متصاعد. وعلى العكس من ذلك، فإن أحزاب «المعسكر» المتجذرة في المجتمعات الدينية-العرقية المختلفة لا تزال تزدهر، حيثما وُجِدَت، وإن كانت تجنح بدورها إلى تطوير توجُّه قوميٍّ ويمينيٍّ. ولا تقتصر هذه الظاهرة -بالمناسبة- على الحركات الاجتماعية

---

(23) Ozzano and Cavatorta, "Introduction."

(24) Stepan, "Religion, Democracy, and the 'Twin Tolerations.'"

(25) Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*; Bruce, "Did Protestantism Create Democracy?"

(26) Kriesi, "Restructuration of Partisan Politics and the Emergence of a New Cleavage Based on Values."

والأحزاب السياسية، بل قد تسبّب مشكلات للمؤسسات الدينية ذاتها (كما حدث مع الكنيسة الكاثوليكية في العقد الثاني من القرن الحالي في إيطاليا) حين تختار هذه المؤسسات عدم الاصطفاف مع العقيدة الشعبوية اليمينية.

ومن الضروري أيضًا -في هذا السياق- تناوُل قضية العلاقة بين الأحزاب الدينية التوجُّه وعمليات العلمنة، التي يبدو أنها شهدت تغيرًا مهمًّا في الآونة الأخيرة. ففي الماضي، كان يُنظَر إلى الأحزاب الدينية «التقليدية» القائمة على أساس الانقسام الديني-العلماني (بحقٍّ أو بغير حقٍّ) عمومًا على أنها أذرع لاستمرار حضور المؤسسات الدينية في المجتمع ولتحقيق محاولات هذه المؤسسات لاستعادة دورها المركزي؛ ومن ثمَّ كان يُنظَر إليها على أنها معارضة لعمليات العلمنة بكل صرامة. أما حين تتأمل الوضع الراهن، فسترى أن البُعد «الديني» من النقاش السياسي يمثّله -بالأساس- الرؤاد السياسيون الشعبويون اليمينيون والأحزاب الشعبوية اليمينية، الذين يطرحون -في الغالب- مواقف حضارية ومواقف مرتكزة على رُهاب الأجانب، قد تتوافق أو تختلف تقليديًّا مع المواقف التي توحي بها عقائدهم الدينية. وبالإضافة إلى ذلك، ففي حين يدافع هؤلاء عن الرموز والقيم «الدينية»، قد لا يلتزمون بالتقوى والتديُّن في سلوكهم الحياتي بالضرورة، بل لا يتورعون عن النقد اللاذع للمؤسسات الدينية التي لا تنحاز إلى مواقفهم. وبوسعنا أن نجازف -في هذا السياق- بالقول بأن هذه الأحزاب وأولئك الرؤاد السياسيين لا يعارضون عمليات العلمنة بالضرورة (على الأقل فيما يتعلق بالانفصال عن المؤسسات الدينية، وعدم الاكتراث بالممارَسة الدينية في مجريات الحياة اليومية للناس)، أو أنهم وكلاء لعملية العلمنة (ربما دون وعي منهم؟).

مراجع الخاتمة

Bornschier, Simon. "The New Cultural Divide and the Two-Dimensional Political Space in Western Europe." *West European Politics* 33, no. 3 (2010): 419–44.

Brubaker, Rogers. "Between Nationalism and Civilizationism: The European Populist Moment in Comparative Perspective." *Ethnic and Racial Studies* 40, no. 8 (2017): 1191–1226.

Bruce, Steve. "Did Protestantism Create Democracy?" *Democratization* 11, no. 4 (2004): 3–20.

Brumberg, Daniel. "Rhetoric and Strategy: Islamist Movements and Democracy in the Middle East." In *The Islamism Debate*, edited by Martin Kramer, 11–34. Tel Aviv: The Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, 1997.

Cavatorta, Francesco, and Fabio Merone. "Moderation through Exclusion? The Journey of the Tunisian Ennahda from Fundamentalist to Conservative Party." *Democratisation* 20, no. 5 (2013): 857–75.

Chandra, Kanchan. "What Is an Ethnic Party?" *Party Politics* 17, no. 2 (2011):151–69.

Davie, Grace. *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*. Oxford; Cambridge: John Wiley & Sons, 1994.

Galli, Giorgio. *Mezzo secolo di DC: 1943–1993. Da De Gasperi a Mario Segni*. Milano: Rizzoli, 1993.

Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster, 1996.

Ignazi, Piero. *Extreme Right Parties in Western Europe*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2003.

Inglehart, Ronald. *The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles among Western Publics*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977.

Inglehart, Ronald, and Christian Welzel. *Modernization, Cultural Change, and Democracy: The Human Development Sequence*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

Ishiyama, John, and Marijke Breuning. "What's in a Name? Ethnic Party Identity and Democratic Development in Post-Communist Politics." *Party Politics* 17, no. 2 (2011): 223–41.

Kitschelt, Herbert, and Anthony J. McGann. *The Radical Right in Western Europe: A Comparative Analysis*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1997.

Kriesi, Hanspeter. "Restructuration of Partisan Politics and the Emergence of a New Cleavage Based on Values." *West European Politics* 33, no. 3 (2010): 673–85.

Kuru, Ahmet T. "Passive and Assertive Secularism: Historical Conditions, Ideological Struggles, and State Policies toward Religion." *World Politics* 59, no. 4 (2007): 568–94.

Linz, Juan J. "The Religious Use of Politics and/or the Political Use of Religion: Ersatz Ideology versus Ersatz Religion." In *Totalitarianism and Political Religions Volume 1: Concepts for the Comparison of Dictatorships*, edited by Hans Maier, 107–25. Abingdon: Routledge, 2004.

Lipset, Seymour Martin, and Stein Rokkan. "Cleavage Structures, Party Systems and Voter Alignments: An Introduction." In *Party Systems and Voter Alignments: Cross-National Perspectives*, edited by Seymour Martin Lipset and Stein Rokkan, 1–64. New York: Free Press, 1967.

Ozzano, Luca. "Religion, Cleavages, and Right-Wing Populist Parties: The Italian Case." *The Review of Faith & International Affairs* 17, no. 1 (2019): 65–77.

———. "Two Forms of Catholicism in Twenty-First-Century Italian Public Debate: An Analysis of Positions on Same-Sex Marriage and Muslim Dress Codes." *Journal of Modern Italian Studies* 21, no. 3 (2016): 464–84.

———. "A Political Science Perspective on Religious Fundamentalism." *Totalitarian Movements and Political Religions* 10 (2009): 339–59.

———. *Fondamentalismo e democrazia. La destra religiosa alla conquista della sfera pubblica in India, Israele e Turchia*. Bologna: Il Mulino, 2009.

Ozzano, Luca, and Francesco Cavatorta. "Introduction: Religiously Oriented Parties and Democratization." *Democratization* 20, no. 5 (2013): 799–806.

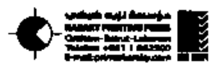
Sartori, Giovanni. *Parties and Party Systems: A Framework for Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

Schumacher, Gijs, and Kees van Kersbergen. "Do Mainstream Parties Adapt to the Welfare Chauvinism of Populist Parties?" *Party Politics* 22, no. 3 (2016): 300–312.

Stepan, Alfred C. "Religion, Democracy, and the 'Twin Tolerations.'" *Journal of Democracy* 11, no. 4 (2000): 37–57.

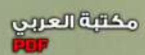
Yavuz, M. Hakan. *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK Parti*. Salt Lake City: University of Utah Press, 2006.

———. *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.



يعرض هذا الكتاب أهمّ الأدبيات السابقة في حقل «دراسات الأحزاب السياسية والنُّظُم الحزبية» التي تناولت دور الدين في الأحزاب السياسية عمومًا والدول الديمقراطية خصوصًا، بدءًا بما يُسمّى «أطروحة العَلْمنة» التي سادت هذه الأدبيات طوال القرنين التاسع عشر والعشرين ويرى المؤلّف أنها من الأسباب التي حالت دون تقديم دراسات مقارنة في مجال العلاقة بين الأحزاب السياسية والدين. أما الجديد الذي يقدّمه الكتاب فهو الجانب النظري منه مع تطبيقه على ستّ حالات دراسية تتباين جغرافيًّا ودينيًّا، فتشمل دولًا من آسيا وأفريقيا وأوروبا وأمريكا، ودولًا إسلامية ومسيحية ويهودية وغيرها، وهي الهند وإسرائيل وإيطاليا وتركيا والولايات المتحدة الأمريكية وتونس، أعقبتها خاتمة عقد فيها المؤلّف تحليلًا مقارنًا بين هذه الحالات وما بينها من أوجه التشابه والاختلاف. ويتمحور الجانب النظري من الكتاب حول «أطروحة الانقسامات» التي يوظّفها المؤلّف في فهم طبيعة الانقسامات الدينية والطائفية وما يترتّب على توظيفها في الساحة السياسية، ومن ثَمّ يحلّل أنماط الانقسامات ذات التوجّه الديني متناولًا مناهج النظر إليها وما يشوب هذه المناهج من أوجه القصور.

لوقا أوزانو: أستاذ العلوم السياسية المشارك بجامعة تورينو الإيطالية، يرأس مجموعة بحثية باسم «الدين والسياسة» ضمن «الرابطة الأوروبية للبحوث السياسية» منذ عام ٢٠١٧م. تتركّز اهتماماته البحثية على العلاقة بين الدين والسياسة في الديمقراطيات المعاصرة وأثرها في الحريات وحقوق الإنسان، بالإضافة إلى دور المنظمات الشعبية في إحياء الديمقراطية التمثيلية.





NOHOUDH info@nohoudh-center.com www.nohoudh-center.com